إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصليّة محكمة يصدرها المعهد العالي للفكر الإسلامي

بحوث ودراسات:

- النظام المصرفي في الدولة الإسلامية — خالد الحمداني
- خصائص النص القطعي عند الأصوليين — سامي الصلاحات
- الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور — سامر رشواني.

رأي وحوار:

- الممارسات الدينية ونقد العقلانية — طه عبد الرحمن

قراءات ومراجعات:

- مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ ابن عاشور /تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي — إبراهيم الزين.
- حوارات من أجل المستقبل لطه عبد الرحمن — محمد همام

السنة السادسة العدد الثالث والعشرون شتاء 1421هـ /2000م

إسلامية المعرفة

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

-إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين : قراءة الوحي وقراءة الكون.

-الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات في إطار من الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

-العمل لتطوير وبلورة المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

-تحرير الإنجاز العلمي والمعرفي الإنساني من الإحالات الفلسفية الدهرية التي ألبستها إياه المدارس الفكرية للعقل الوضعي المادي.

وتسعى ا لة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

1-قضايا المعرفة: مصادرها ومناهجها ونظمها وفلسفتها.

2-منهج التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة بوصفها تمثل نموذج البيان القولي والعملي والتطبيق الفعلي لإحكامه وتوجيهاته في الإطار النسبي لظروف الزمان والمكان.

3-العلوم الإنسانية والاجتماعية في المنظور الإسلامية فلسفةً وأصولاً ومناهج.

4-فلسفة العلوم الطبيعية في إطار رؤية الإسلام لمقام الإنسان وعلاقاته التسخيرية بسائر ظواهر الكون والطبيعة.

5-منهجية التعامل مع التراث الإسلامي في شموله وتعقيده وتاريخيته بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لت يل قيمه وتحقيق مقاصده وإيقاع أحكامه في سياق الظروف المتحولة للتاريخ وا تمع.

6-مناهج التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابيته ويتجاوز قصوره وسلبياته

إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصليّة محكمة يصدرها المعهد العالي للفكر الإسلامي

السنة السادسة العدد الثالث والعشرون شتاء 1421هـ/2000م

مستشارو التحرير

المراسلات:

Chief Editor,
Islamiyat al ma'rifah
P.O.Box: 669
Herndon, VA. 20172-0669 USA
Tel: (1-703) 471-1133.
Fax: (1-703)471-3922
E-mail:islamiyah@iiit.org

محتويات العدد 23

قواعد النشر

-تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي.

-يشترط في البحث أن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.

-تعرض البحوث المقدمة على محكمين من أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.

-الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.

-ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.

-يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث.

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولايعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة

كلمة التحرير

المعرفة في "إسلامية المعرفة"

تسود لغة النخب العربية والإسلامية – هذه الأيام، وفي ميادين الفكر والثقافة- مفردات وعبارات تحلي عناوين البحوث والمقالات والمناهج البحثية. ومن أهم هذه المفردات لفظة "المعرفة" وما يتعلق ا من "قضايا معرفية" و"مناهج معرفية" و "تحليل معرفي" و "رؤية معرفية" وأمثالها. ويبدو أن لفظ المعرفة ومشتقاته ومرادفاته قد اكتسب موقع التقدير في سائر اللغات البشرية، منذ وقت مبكر من التاريخ. وعندما أصبحت الفلسفة صنعة الفئة المختارة المتميزة من العلماء والحكماء بقيت "نظرية المعرفة" في قلب التفكير والممارسة الفلسفية.

وفي اللغة يرد الفعل عرف يعرف عرفاناً ومعرفة، ومنه العرف والعرف والمعرفة والتعارف، ويفيد ذلك ما يدركه الإنسان ويثبت معناه في نفسه بصورة تطمئن به وتسكن إليه. وما لايتم إدراكه ولا يثبت في النفس فإ ا تنكره وتتوحش منه، ، وتنبو عنه. فالمعرفة حالة نفسية يجدها الإنسان من نفسه حين يحصل الإدراك، وهي بالتالي فعل عقلي ينتج عن تفاعل الذات العارفة بالموضوع المعروف.

ورغم ما ذهب إليه كثير من القدماء والمحدثين من المسلمين وغيرهم، من تمييز بين معنى المعرفة ومعنى العلم، فإن هين المفهومين يتفقـان في المعنـى العـام.فقـد فسر أهل اللغـة المعرفة بالعلم والعلم

بالمعرفة، كما أكد ذلك ابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل، حين بين أن العلم والمعرفة اسمان يقعان على معنى واحد. وإن فرقوا بينهما فقد أبقوا على المعنى العام المشترك، وجعلوا أحد اللفظين أخص من الآخر، كما فعل الحسن العسكري في "الفروق اللغوية" حيث جعل المعرفة أخص من العلم؛ فكل معرفة علم وليس كل علم معرفة؛ أي أن العلم أشمل من المعرفة باعتبار أن العلم صفة الله سبحانه وللإنسان، أما المعرفة فهي صفة للإنسان فحسب، فيقال : الله عالم، ولايقال: الله عارف. وهكذا فإن المعنى المشترك بين العلم والمعرفة أ ما ميزة مشتركة ميزة مشتركة أساسية للإنسان تتضمن علاقة بين العالم والمعلوم، أو بين الذات العارفة وبين الموضوع المعروف؛ أي أن لكلٍ منهما بعداً ذاتياً يرتبطُ بالإدراك البشري في العقل والقلب، وبعداً موضوعياً يتحقق بوجود الشيء في الخارج.

وقد جرت عادة معظم علماء المسلمين أن يبدأوا كتبهم ورسائلهم بفصل عن العلم وفضله وفضل تعليمه وتعلمه، انظر مثلاً صحيح البخاري أول كتب الحديث الذي يبدأ بكتاب الإيمان ثم بكتاب العلم. وانظر مثلاً إحياء علوم الدين للغزالي الذي يبدأ بكتاب العلم ثم كتاب العقائد . أما المتكلمون من علماء المسلمين فهم يتوسعون في ذلك ويضيفون كلاماً عن حقيقة العلم وأقسامه ومراتبه. ويأتي هذا الاهتمام باعتبار ذلك تمهيداً أساسياً لقضايا الاعتقاد الإسلامي، وتقديماً ضرورياً لدراسة العقيدة الإسلامية.

وإذا كان لفظ العلم في التراث الإسلامي قد اكتسب خاصية المظلة العامة مل المعارف الإنسانية ، فقد انحصر اللفظ الذي يقابله في اللغات الأوروبية المعاصرة في مجال محدد من المعارف المتعلقة بالكون الطبيعي، ثم حاولت ا الات المعرفية الأخرى في قضايا الإنسان وا تمع الرقي بمنهجيتها "العلمية" لتتشبه بعلوم الطبيعة،فسميت بالعلوم الاجتماعية والإنسانية. أما لفظ المعرفة في هذه اللغات الأوروبية المعاصرة فهو اللفظ العـام الذي يشمل معارف الإنسـان في

ا الات المختلفة؛ الطبيعية والاجتماعية والإنسانية وغيرها. لذلك فإن أقرب مقابل للفظة العلم العربية باللغة الإنجليزية مثلاً هو Knowledge.

ونشعر بشيء من الأنس والطمأنينة حين نلجأ إلى المصطلح القرآني ودلالاته؛ فنجد أن العلم والمعرفة يتداخلان في كثير من الدلالات، ويشترك معهما كمثير من الألفاظ الأخرى في شيء من هذه الدلالات مثل الإدراك، والشعور ، والتصور، والحس، والتذكر والفهم، والفقه والعقل، والدراية، والحكمة وغيرها. وقد ورد لفظ المعرفة ومشتقا ا في القرآن الكريم في واحدٍ وسبعين موضعاً كلها تعني معرفة البشر، منها اثنان وثلاثون موضعاً بمعنى العلم، ولكنه علم البشر. ولعل مجمل دلالات هذه الألفاظ وامتدادا ا في توجيه القرآن وهديه يكفي لبناء نظرية متكاملة في المعرفة.

فمن حيث طبعة المعرفة ، يبين القرآن الكريم أن المعرفة كسبية تكتسب بالتفكير والتفكير والفقه والشعور..وهي نسبية تقصر عن الوصول إلى المطلق، ويتفاوت فيها إدراك البشر حسب درجات سعيهم وكسبهم وما يتفضل به الله عليهم. وهي متفاوتة في مستويا ا فمنها ما يقتصر على الاتصال الحسي ومنها ما ينتج عن التجريد العقلي ومنها ما يكون أثراً للعرفان القلبي.

ومن حيث مصادرها، يبين القرآن الكريم أن الله سبحانه هو الذي يهدي الإنسان إلى اكتسا ا من مصدرين، تدبر الخلق في هذا الكون المنظور وتدبر الوحي في الكتاب المسطور.

ومن حيث أدوا ا، يبين القرآن ضرورة توظيف أدوات الحس البشر للاتصال بالأشياء والأحداث والظواهر وتوظيف العقل البشري في تكوين الدلالات والوعي بالمعاني.

ومن حيث غايا ا ، يبين القرآن الكريم أن خلف الإنسان ومن ثم توجيـه علمـه ومعرفتـه يستهدف عبـادة الله سبحانه بالقيام بأمانـة

الاستخلاف، وحمل أمانة الهداية والتمكن في الكون بتسخير منه سبحانه.

ومن حيث مجالا ا، يبين القرآن الكريم أن المعرفة تشمل عالم الشهادة والكون الطبيعي بأشيائه وأحداثه وظواهره، كما تشمل عالم الغيب الذي يتجاوز حس الإنسان في دنياه هذه، من ذات الله سبحانه ومخلوقاته في عالم الملائكة وعالم الجن، أو فيما وراء هذه الدنيا من آخره لها مخلوقا ا من صراط وميزان وجنة ونار.

وهكذا فإن المعرفة إدراك بشري يتطلب السعي وبذل الجهد بالتفكير والتدبر وفي التفقه والفهم والتحقق، ولا يتعارض ذلك مع توفيق الله وتسديده لهذا السعي والكدح البشري وتفضله على بعض الناس بمزيد من الهداية.وهي علم يتفاوت في درجاته من شك وظن واعتقاد ويقين،وعمل بمقتضى العلم،وسلوك على أساسه،وهي شاملة لعالمي الغيب والشهادة والدنيا والآخرة، وشاملة لكل ميادين المعرفة البشرية وتعريفا ا المدرسية بما في ذلك العلوم الكونية الطبيعية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والعلوم النقلية الشرعية.

وقد تمثل تكريم الله سبحانه لبني آدم وتفضيلهم على غيرهم من الخلق في خصائص عدة، أهمها العقل الذي به يتم التفكير والفهم والإدراك، ومن ثمّ تحمل الإنسان أمانة المسؤولية والاستخلاف في هذه الأرض. ولّما كان الفكر الإنساني والعمران البشري والإنجاز الحضاري كلها ترتبط ارتباطاً مباشراً باللغة؛ فقد علّم الله سبحانه الإنسان الأسماء كلّها من يوم خلقه.

واللّغة سواءً كانت رموزاً صوتية منطوقة أو رموزاً خطية مكتوبة، هي الأداة التي يفكر ا الإنسان، ويكون ا المعاني، ويتفاهم ا مع الآخرين، وتتناقلها الأجيال . ويتعذر على الإنسان أن يعرف أي معرفة من كتاب كتب بلغة لا يعرفها، أو من محاضرة بلغة لا يفهمها . بينما تثير الكلمات المكتوبـ ـة والأصوات المسموعة في ذهن القارئ أو السامـ ـع

تلك الصور الذهنية المرتبطة بدلالا ا المعروفة في اللغة. وهكذا فإن إكتساب المعرفة الجديدة يرتبط بالمعارف والمعلومات السابقة التي يعود أصلها القديم إلى تعليم الله لأبي البشر آدم عليه السلام، كما يعود أصلها المتجدد لدى كل فرد من بني آدم إلى ما يتعلمه الفرد في بيئته بالتلقين أولاً عن طريق الحواس والعقل:" والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة..".

فالحواس هي أجهزة الاستقبال عند الإنسان التي تستقبل المثيرات الحسية سواء كانت الصور المرئية أو الأصوات المسموعة، فتتكون مهارات اللغة وتنشأ المدركات وتتراكم الخبرات، التي يرثها الإنسان من بيئته الاجتماعية والطبيعية- واللغة أدا ا الأساسية- لتتفاعل مع قدراته التفكيرية الذاتية التي تأخذ بالاستقبال عن المؤثرات الوراثية، حيث ترتبط المعرفة الصحيحة ذا الاستقبال وتتحدد في ضوئها مسؤولية الفرد الإنساني.

لكن المعرفة الإنسانية تتجاوز ما يدركه العقل عن طريق المشاهدات الحسية المادية في عالم الشهادة ويبني منها القوانين والمبادئ والنظريات التي يصل بعضها إلى يقين، إلى التأمل والاستدلال في طوايا النفس الإنسانية وخطرا ا والتفكير في ما ينقل إليه من أخبار منقولة بالكلمة المقروءة والمسموعة، ويتوصل بذلك إلى قوانين ومبادئ وتصورات عما وراء الطبيعة والكون المادي وتتعلق بعالم الغيب، ويصل بعضها إلى اليقين أيضاً. فإعمال العقل بالتفكير بمنهج صحيح يمكن أن يقود إلى معرفة" علمية" مادية صحيحة عن طبيعة الأشياء والظواهر، وإلى معرفة"علمية" روحية صحيحة أيضاً عن قضايا الإيمان بالغيب. كما أن إعمال العقل بالتفكير الخطأ يمكن أن يقود إلى معرفة خطأ حول قضايا عالم الشهادة ومعرفة خطأ أيضاً حول عالم الغيب.

وإذا كان العقل قادراً على تصحيح الخطأ في عالم الشهادة بمزيد من الاختبار والتجربة، فإن الوحي وحده قادر على ترشيد التفكير العقلي في قضايا عالم الغيب؛ لأن مهمة العقل تقف عنـد التصديق بمبـدأ الغيـب

ووجود عالمه، ويتعذر استقصاء مضامين الغيب والتحقيق من كنهها بوسائله المعروفة في عالم الشهادة.

ويعد مبحث المعرفة في المنظور الإسلامي جزءاً من مبحث الوجود، لا ينفك عنه ولا يفهم إلا في حدوده. فالوجود في المنظور الإسلامي يقوم على حقيقة أن الله سبحانه هو وحده واجب الوجود، والموجودات هي مخلوقات لله سبحانه، لها وجود واقعي خارجي مستقل عن إدراك الإنسان وتصوراته الذهنية. وتقع هذه الموجودات ضمن فئتين: الوجود المادي والوجود الغيبي. أما التصور الذهني للإنسان فهو وجود من نوع آخر ينشأ عن فعل العقل الإنساني وخبرة الإنسان الحسية ووعيه المرتبط بالأشياء المادية أو باستدلاله العقلي على الحقائق الغيبية.

فالوجود المادي (المحسوس) والوجود الغيبي (الروحي) مخلوقات لله سبحانه، متمايزة عن بعضها تمايزاً حاسماً، لا يلزم تفسير أحدهما برده إلى الآخر. و ذا يتم حسم التراع الطويل بين الفلسفة الواقعية التي ترى أنه لا وجود إلاّ للواقع المحسوس، وأن الوجود النفسي والذهني الخاص بالإدراك هو مجرد انعكاس للوجود المادي المحسوس، والفلسفة المثالية التي ترى أن وجود الأشياء ليس إلا انعكاساً لوجودها الذهني وإدراكات الإنسان العقلية (الروحية) لها. والمهم أن هذا الحسم يتطلب الإيمان بوجود الله سبحانه، وبأنه الخالق للموجودات بإرادته واختياره، وأنه سبحانه كما يقول ابن تيمية:"الخالق للأمور الموجودة في الأعيان، والمعلّم للصور الذهنية المطابقة لها في الأذهان".

إن اتصاف الباحث بـ"المعرفة" و "المعرفية" يرتبط بالقدرة على التفكير والنظر المعرفي من خلال امتلاك مهارة نسميها"التحليل المعرفي".ونقصد بذلك القدرة على النظر الكلي الشمولي للمسألة موضوع البحث، ووضعها في الإطار العام الذي يضعها في موضعها المناسب من المسائل الأخرى،ويربط بينها وبين النظـام المعـرفي الـذي

تنتمي إليه، في ضوء الدائرة الحضارية الكبرى والمناخ الثقافي العام الذي ينتمي إليه الباحث.

وحين يتعامل الباحث مع سؤال مطروح في الساحة الثقافية والإعلامية السائدة، فإنه لا بد من أن يعيد صياغة السؤال من منظور ربما يكون مغايراً للمنظور الأصلي الذي طرح فيه السؤال، وينظر في المفاهيم والدلالات التي تحملها العبارة المكونة للسؤال.

وإذا كان المعنى القريب للتحليل يتضمن التقسيم إلى أجزاء، وبيان الوحدات التي يتكون منها الكل، سواءً كان الكل شيئاً أو فكرة أو عملاً، فإن المقصود بالتحليل المعرفي في هذا المقام يتجاوز ذلك المعنى إلى البعد الفلسفي الذي يتطلب إدراكه قدراً من التفكير فيما يتجاوز السطح الظاهر من الشيء أو المعنى الظاهر من الفكرة. ولعلّ في التحليل الصحفي للأخبار، أو التحليل الأدبي للنص ما يشبه ذلك.

ففي كلتا الحالتين يتضمن التحليل ما يتجاوز القراءة الظاهرة للخبر أو النص إلى محاولة للقراءة الفاحصة التي تستهدف استحضار الإطار المرجعي للموضوع، واستحضار العناصر الأخرى له، وبناء تصور كلي، ورؤية شمولية للموقف.

ويتطلب التحليل المعرفي ـذا الاعتبار وعياً فكرياً ومعالجة فلسفية، ولا يخلو هذا العمل من تفاوت في مستويات الجهد العقلي المطلوب؛ ففي الإجابة عن سؤال ما ربما يتطلب التحليل المعرفي للموقف أن يحاول ا ـيب أن يؤجل الإجابة المباشرة على السؤال، ليتأكد أن المطلوب من السؤال يتجاوز الإجابة إلى قضايا أخرى. ولذلك فقد ينصرف التفكير إلى مجمل الاعتبارات التي تحيط بظروف السائل والمسؤول والسؤال وعناصر الموقف التي ربما تكون ذات علاقة به، وعندها قد يلزم إعادة صياغة السؤال قبل الإجابة عنه، وقد يلزم تفكيك السؤال إلى أسئـلة فرعـية.

وهكذا فإن ثمة بعداً معرفياً عميقاً يكمن في أي خطاب أو أي سلوك، سواء قام به الإنسان بوعي أو بدون وعي، حتى ذلك الخطاب العفوي أو السلوك العادي. فالخطاب السياسي مثلاً الذي يتوجه نحو أسئلة وقضايا سياسية بحتة، والتحليل الاقتصادي الذي يعالج قضايا اقتصادية بحتة، يستندان في ناية التحليل إلى افتراضات نظرية أساسية ترتبط بالأسئلة الكلية الخاصة بالكون والحياة والإنسان والإله الخالق.

ويمكن التمييز في هذه الافتراضات بين المستويات الوجودية: Ontological والمعرفية :Epistemological والمنهجية:Methodological .

وإذا كانت الافتراضات في المستوى المعرفي نتيجة طبيعية مباشرة للإجابات التي تقدمها الرؤية الوجودية الكلية فإ ا تحدد بالتالي متطلبات التعامل المنهجي في مستوياته المختلفة.

ومن هنا تظهر أهمية تطوير التحليل المعرفي في العمل العلمي والثقافي حتى يتم إدراك العناصر والخصائص المعرفية في هذا العمل.

ونحن المسلمين أشد حاجة اليوم إلى هذا التحليل المعرفي من الغربيين، لأن الغربيين ينطلقون في ما يكتبون من نظام معرفي سائد مهيمن، وبالتالي فإن الأسئلة والقضايا التي يتعاملون معها تطرح من داخل السياق الحضاري. أما نحن فإننا نكاد نغرق في الإنتاج العملي والفكري والثقافي والفني والإعلامي الغربي دون الوعي الكافي بمنطلقات هذا الإنتاج أو آثاره.

وعندما كان واقع المسلمين من صنع أبناء ا تمع الإسلامي وصنع ثقافتهم وأعرافهم، كانت القضايا التي تثور والأسئلة التي تعرض جزءاً من السياق الحضاري السائد، ولذلك كانت الأمور تؤخذ بقدرها الظاهر وكانت الإجابات تقدم من داخل ذلك السياق. فالأسئلة كانت في الغالب تتطلب إجابات فقهية قانونية توضح حكم الشيء أو الفعل؛ والمنهج الفقهي منهج داخلي النظرة، يبحث في الواقع في ضوء النص، ويعتمد القياس ، فهو منهج استنباطي استنتاجي.

أما الآن فإن واقع المسلمين ليس من صنعتهم والثقافة السائدة ليست ثقافتهم، وكذلك فإن الأسئلة لابد أن تعالج بطريقة مختلفة، وربما يكون المنهج الفقهي وحده ليس كافياً ولذلك لابد من منهج تحليلي نقدي توليدي يحلل الواقع، ويبين العناصر المعرفية الإسلامية وغير الإسلامية فيه، ويبدع البدائل، ويوازن بين خصائصها ومزاياها، ويعيد صياغة الأسئلة وتكييفها حتى يكون بالإمكان تطوير الإجابات الإسلامية المطلوبة.

ولم تظهر أهمية توضيح النظام المعرفي الإسلامي في السابق بصورة مباشرة لأنه لم تكن لدى علماء الأمة في السابق حاجة ظاهرة، لأ م كانوا يعملون ضمن نظام ثقافي حضاري معرفي سائد، تشبعته نفوسهم، فالعالم الذي يتحدث أو يكتب مثله في ذلك مثل السامع أو القارئ دون أن يكون ثمة مجال لسوء الفهم.

إنّ المعرفة في "إسلامية المعرفة" تشتمل على كل أنواع المعارف وتصنيفا ا؛ فالمعارف "البشرية" المتعلقة بالقضايا النقلية الشرعية لم تقف عند جهود السلف ولا ينبغي لها ان تقف ، وتبقى أبواب التجديد والاجتهاد البشري مفتوحة على مصاريعها متسلحة بما يلزم من أدوات، ومتحركة ضمن الهدي القرآني والبيان النبوي في فهم مقاصد الوحي في ضوء ما يفتح الله به على الإنسان من مغاليق ، وما يحدث من مستجدات. والمعارف السائدة في ما يسمى بالعلوم الإنسانية والاجتماعية تواجه أزمات حقيقية في مناهجها ومعطيا ا، يعرفها جيداً أهل الاختصاص ، ولابد للعقل المسلم أن يتعامل معها على هذا الأساس فيعيد فهمها وتفسيرها في ضوء محددا ا الموضوعية وفي ضوء المحددات الذاتية للعلماء الذين أنتجوا وخلفيا م الحضارة والثقافية، وفي ضوء النظام المعرفي الإسلامي الذي يرشد إنجاز العقل البشري والخبرة البشرية دابة الوحي الإلهي.

أما العلوم الطبيعية وما يحلق ا من علوم تطبيقية، فإن أمر التعامل معها يستوجب =إضافة إلى ما سبق – الوعي على أ ـا وسيلة لهـم هذا

الكون المخلوق وتسخيره لصالح الإنسان المستخلف فيه، وأي مجال لتوظيف نتائج هذه العلوم في أبواب الضلال النفسي والفكري، أو الفساد الاجتماعي ، أو العبث بمصالح الشعوب ومستقبل أبنائها ، هو انحراف أخلاقي ، يتطلب من العقل المسلم تصويبه.

المعرفة في "إسلامية المعرفة" تشتمل على هذه ا الات المعرفية جميعها، وخطا ا موجه إلى أهل الاختصاص من علماء الأمة في كل مجال معرفي: للتمكّن من التراث المعرفي الإسلامي النقلي والعقلي وتجاوزه، وللتمكن من المعرفة الإنسانية المعاصرة وتجاوزها ، ولإعمال العقل المسلم المعاصر في ذلكم كله بمنهج تحليلي نقدي، يتجاوز عقد التحلّي والتغني بأمجاد ماضي الذات كما يتجاوز عقد الاستلاب لماضي الآخر أو حاضره.

المعرفة في "إسلامية المعرفة" عطاء إلهي يتحقق من امتلاك الرؤية الإسلامية الكونية ، وإتقان المنهجية الإسلامية، وجزاء رباني على السعي الراغب والجهد الناصب، "واتقوا الله ويعلمكم الله"؛ ومع كل ذلك فهي ما كانت يوماً اية المطاف، ولا لعالم فرد ولا لجيل من البشر، فثمة علم يعلّمه الله لمن شاء متى شاء ، وفق سنن ثابتة "ويعلّكم مالم تكونوا تعلمون" والحمد لله رب العالمين.

النظام المصرفي في الدولة الإسلامية

دراسة تاريخية

خالد إسماعيل نايف الحمداني*

المقدمة:

نالت الدراسات السياسية والإدارية والعسكرية في التاريخ الإسلامي حظاً موفوراً واهتماماً كبيراً من قبل الباحثين المُحدثين، فنجد كماً هائلاً من دراسات التاريخ الإسلامي اهتمت بالجوانب المذكورة ، ولا زالت جوانب أخرى في التاريخ الإسلامي بحاجة إلى مزيد من الدراسة والبحث ومنها على سبيل المثال: الجوانب الفكرية والاقتصادية والاجتماعية . ومن هنا جاءت هذه المحاولة في التاريخ الاقتصادي لإبراز الأثر الاقتصادي للصيارفة في الدولة الإسلامية منذ نشأ ا حتى القرن الرابع الهجري.

ويجد الباحث معلومات متناثرة عن الصيرفة في كتب التاريخ العام ومعلومات أكثر في كتب النظم المختلفة خاصة الإدارية والماليـ ة،وكذا تناولتها

* دكتوراه في التاريخ والحضارة الإسلامية من جامعة بغداد 1995، يعمل حالياً مدرساً في كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي.

كتب الأدب واهتمت بها كتب الفقه من حيث بيان الوجه الصحيح في التعامل المصرفي، واعتنت بها أيضاً كتب الحسبة والأموال إذ من بين مهام المحتسب مراقبة الصيارفة، واهتمت بها الدراسات الحديثة فهي وإن كانت قليلة ولكنها مهمة نذكر منها دراسة الدكتور عبد العزيز الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، الذي تناول الجهبذة والصيرفة وتطورها حتى القرن الرابع الهجري، وتناولها أيضاً الأستاذ الدكتور عبد المجيد الكبيسي في بعض دراساته خاصة: "أسواق بغداد حتى العصر البويهي"، و"أصول النظام النقدي"، وتناولتها الدكتورة أمل عبد الحسين عباس باهتمام أكبر في رسالتها للدكتوراه في جامعة بغداد بعنوان : "الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني حتى القرن الرابع الهجري".

ونظراً لأهمية الموضوع والرغبة في مواصلة جهد من سبق جاء هذا البحث لإبراز قضية مهمة في التاريخ الاقتصادي تتبعنا فيها المعنى اللغوي والاصطلاحي للصيرفة والصيارفة والصراف . ثم تناول البحث التطور التاريخي للصيرفة وأنواع الصيرفة في الدولة الإسلامية والمهام التي تكفل بها الصيارفة. وتناول البحث اهتمام مسؤولي الدولة الإسلامية بالصيرفة وأثر الصيرفة في استقرار النشاط الاقتصادي وازدهاره في الدولة الإسلامية.

معنى المصرف لغة واصطلاحاً:

يمكن التوصل إلى المعنى اللغوي لكلمة المصرف من خلال معرفة معنى الصراف والصيرفي والصيرف. فهي جميعاً تأتي بمعنى صرف الدراهم[1] أي الذي يقوم بتصريفها،وهي أيضاً"فضل الدرهم على الدرهم والدينار على الدينار"[2]ولما كانت العملة الفضية (الدراهم) والذهبية (الدينار) هي السائدة في الدولة العربية الإسلامية فقد جاء معنى الصرف أيضاً"بيع الذهـب بالفضة"[3] وجاءت

---

[1] الزبيدي ، محمد مرتضى : تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت : د ت، ج6 ص 54.

[2] ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب، بيروت: دن ا، 1956، ج9 ص 190.

[3] المرجع السابق، ج9 ، ص190.

بمعنى تحويل العملة "صرف الدراهم بالدنانير"[4]. ويستعمل الصرف بين العملة الواحدة أيضاً: يقال: "بين الدرهمين صرف أي فضل لجودة فضة أحدهما"[5] وورد الصيرفي أيضاً بمعنى "صراف الدراهم ونقادها"[6]؛ أي الذي يبين فضل بعضها على بعض في القيمة والنقاوة والجودة. ويفهم مما تقدم أن معنى الصرف لغوياً هو تبديل العملات النقدية وتحويلها من عملة إلى أخرى أو نقد العملة الواحدة، ومن هنا يبرز معنى المصرف فهو المكان الذي تتم فيه علية الصرف المذكورة أعلاه. فنرى أن الصيرفة مهنة قائمة بذا ا تميزت عن المهن الأخرى لكو ا اختصت بالقيمة النقدية للأشياء، والصيرفي هو الشخص الذي اتخذ الصيرفة مهنة وكسباً له قائمة على أساس التعامل النقدي.

أما معنى الصراف اصطلاحاً فكثرت الأقوال فيه وأبدى كل رأيه حسب اختصاصه وعلمه، وسنذكر هنا بعض الأقوال المشهورة لأناس من مختلف ضروب المعرفة والاختصاص متأثرين بأعمالهم وعلومهم، فأُطلق مثلاً اسم الفلاس على الصيرفي ويعني به الشخص الذي اتخذ عملية بيع النقود مهنة خاصة به، و"الفلاس هذه نسبة إلى من يبيع الفلوس وكان صيرفياً"[7] وأورد السمعاني[8] وهو الذي ركز على الأنساب رأيه فقال" الصراف...هذه نسبة لجماعة يبيعون الذهب بالفضة أو يزنون ويبيعون الذهب بالذهب متفاضلاً"، والصيرفي عند الفقهاء هو بيع الثمن بالثمن جنساً بجنس كبيع الذهب بالذهب أو بغير جنس كبيع الذهب الفضة[9]، وورد عند آخرين منهم بمعنى عقد بيع تكون فيه السلع المتبادلة من معدن نفيس[10] ، وقال النسفي "الصرف فضل الدرهـم على

---

[4] الزبيدي، ج6، ص 164.

[5] المرجع السابق، ج6، ص 164.

[6] المرجع السابق، ج6، ص 164.

[7] الشيباني، عز الدين المعروف بابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب، القاهرة: دن، 1936، ج2 ص 230.

[8] السمعاني: الأنساب، تعليق عبد الرحمن بن يحيى ، حيدر آباد والدكن: دن، 1962، ج8 ص 295.

[9] التهانوي ، محمد أعلى ابن علي:موسوعة اصطلاحات العلوم الإنسانية، بيروت :دن، 1861م 6 أجزاء.

[10] مادة "صرف" فنسنك، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة أحمد الشنتاوي، ح14.

الدرهم، ومنه اشتق اسم الصيرفي، والصراف لتصريفه بعض ذلك في بعض[11] وذكر القلقشندي[12]،صاحب كتاب صبح الأعشى في فن الإنشاء، أن الصيرفي الذي يتولى قبض الأموال وصرفها وهو مأخوذ من الصرف وهو صرف الذهب والفضة في الميزان"، ويسمى أحياناً الناقد أو الناقذي ، إذ ورد "خذوا من فلان الناقد وفلان كل ما عندهما من الورق والعين الساعة"[13].

ومن المحتمل أن يكون إضفاء هذه التسمية على الصراف تشبهاً بنقد الحديث وغربلته لبيان صحته وذلك لتشابه عمل الاثنين الذي يتطلب الدقة والتمحيص والتثبيت قبل إبداء الرأي. وخلط بعض الباحثين بين الجهبذ والصراف فنراهم يطلقون أحياناً كلمة الجهبذة والجهابذة على الصرافين والجهبذ في الأصل هو كاتب خراج معروف زمن الساسانيين وكان هذا معروفاً للمسلمين في العصر الأموي والعباسي واستعان بعض الولاة بالجهابذة لجباية الضرائب في بعض المقاطعات، وفي القرن الثالث الهجري(التاسع الميلادي)تطور استخدام هذه الكلمة إذ تحول بعض الجهابذة من كتاب خراج إلى أصحاب بيوت مالية وذلك على إثر تعيين بعض التجار لجهبذة بعض المناطق مثل تعيين يوسف بن فنجاس جهبذاً للأهواز في وزارة علي بن الفرار الأولى(296-299هـ/908-910م).والغاية من تعيين هذا التاجر جهبذاً هو حاجة الدولة إلى المال قبل موعد الجباية فيقوم الجهبذ بتسليفها ثم يستوفي أمواله بعدئذ من ضرائب الأهواز[14]فبدأ الجهابذة يمارسون أعمال الصرافين،وبدأ الجهبذ يعرف بأنه(الناقذ الخبير بغوامض الأمور والعارف بطرق النقد)[15]فمن المحتمل أن يكون هذا الخلط بين الصيرفة والجهبذة ناجماً عن تقـارب وتمـازج

---

[11] النسفي، أبو حفص عمر: طلبة الطلبة، القاهرة: دار الطباعة العامرية، 1311هـ، ص 113.

[12] القلقشندي، أحمد: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، القاهرة: دن، 1913، ج5 ص 466.

[13] التنوخي، أبو علي المحسن: نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق عبود الشالجي ، بيروت: دار صادر، 1971، ج3، ص81.

[14] الدوري، عبد العزيز: تاريخ العراق الاقتصادي، بغداد:/ دن 1948،/ ص 158-159.

[15] الزبيدي/ تاج العروس : ج12 ص 558. –الفيروز أبادي ، القاموس: ج1 ص 352.

الحرفتين وتعامل كل منهما العملات النقدية وتحويلها فأعمالهما متقاربة وربما كان بعض الجهابذة يمارسون عمل الصرافين. وشبه بعض المؤرخين المحدثين الصرافين بأصحاب البنوك وعملهم بعمل البنوك الحديثة[16]،وخالفهم آخرون في الرأي فأكدوا أنم المصارف في العهد العباسي تختلف اختلافاً كبيراً عن المصارف الحديثة من حيث أن أغلبها مصارف خاصة يملكها الأفراد وأن أعمالها أقل تخصصاً من المصارف الحديثة[17].

التطور التاريخي للنظام المصرفي في الدولة الإسلامية:

ترجع ممارسة مهنة الصيرفة في البدان العربية إلى حقب تاريخية متقدمةى، فكان سكان العراق القدماء سباقين إلى ممارسة هذه المهنة، إذ زوال العراقيون القدماء الصيرفة كأساس لتنظيم حيا م الاقتصادية ، وأفراد حمورابي (1728-1686ق.م) في شريعته ما يقارب 120 مادة من مجموع 282 مادة للمعاملات المالية والشؤون التجارية من بينها المعاملات المصرفية والائتمان وأمور التجارة والاستثمار وغيرها من المعاملات المالية[18].

وعثر على مجموعة من الرقم الطينية في العهد الآشوري في حدود منتصف الألف الثاني (ق.م) تدور حول معاملات مصرفية خاصة بالائتمان التجاري والبيع الآجل[19]، واشتهرت عائلة آل يجيبي في عهد البابليين بأعمالهم المصرفية التي بدأت عام (685 ق.م) واستمرت حوالي أربعمائة سنة وكانوا يقومون بالنسيئة والتحويل والعقود التجارية والمالية والقروض من مدينة إلى أخرى[20].

---

[16] الدوري، ص 5 والكبيسي، حمدان: أسواق بغداد حتى نهاية العصر البويهي، بغداد: دار الحرية، 1979، ص 73.

[17] العلي، صالح: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة، بغداد: دن، 1953، ص 260.

[18] النجفي، حسن: مقتبسات اليهود من الشرائع العراقية القديمة، بغداد: دن، 1981، ص 27.

[19] المرجع السابق، ص 26.

[20] الدوري ، تاريخ: ص 169، والسعدي، ص 104.

واستمر النشاط المصرفي في العراق وهذا ما نلمسه من نشاط المدائن في الفترة التي سبقت الإسلام في مجال التبادل التجاري والمعالات المصرفية المتعلقة بتبادل العملات المتداولة وهي المسكوكات الفضية والذهبية ثم نقل الصيارفة مركزهم إلى الكوفة في العهد الإسلامي[21].

ولم تقتصر ممارسة الصيرفة على سكان العراق بل عرفها العرب في الجزيرة العربية قبل الإسلام فكانت أبرز النشاطات الائتمانية التي مارسها العرب هي المصرف والصيرفة[22]،وبرزت من بينهم فئة تخصصت في هذه الحرفة مستفيدين من موقعهم المتوسط بين الساسانيين الذين كانت عملتهم الفضة والبيزنطيين الذين استخدموا العملة الذهبية فأخذ العرب يقومون بأعمال الصيرفة[23]،فكانت هذه المهنة مصدراً مهماً من مصادر تراكم الثروة لديهم ومصدراً لتحويل النشاطات التجارية والزراعية في الوقت نفسه، وهناك إشارات إلى وجود صرافين في أسواق المدن العربية قبل الإسلام مثل مكة ويثرب والحيرة والأنبار وغيرها[24].

وعند ظهور الإسلام في بلاد العرب وقيام الدولة الإسلامية أباح الدين الإسلامي التعامل المصرفي، فقد سأل بعض الصحابة الرسول الكريم عن الصرف فأجاب: ((إن كان يداً بيد فلا بأس ولا يصلح نسيئة[25]، وقال أيضاً : "لا تبيعوا الذهب بالذ1هب إلا مثلاً بمثل ولا تشقوا بعضها ببعض[26] "وورد عنه: ((الورق بالذهب رباً ألا هاء وهاء))[27]. وقد مارس عدد ن الصحابة مهنة الصيرفة منهم الزبير بن العوام الذي كان يأخذ الورق من التجار ويكتب لهم

[21]ماسينوس ، لويس: خطط الكوفة وشرح خريطتها، ترجمة تقي محمد، النجف: دن، 1979، ص 19.

[22] خليل، محسن: في الفكر الاقتصادي العربي الإلامي، بغداد: دار الرشيد، 1981، ص 69.

[23] العلي، صالح: محاضرات في تاريخ العرب قبل الإسلام، بغداد: دار الكتب، 1981،ص100.

[24] الكبيسين، حمدان أبو داود: سنن أبي داود، مراجعة محمد محي الدين، بيروت/ دن، دت، جـ3.

[25] السجستاني، أبو داود: سسن أبي داود، مراجعة محمد محي الدين، بيروت/ دن، دت، جـ3.

[26] مسلم أبو الحسن: حيح مسلم، شرح اتلنووي : القاهرة: المطبعة المصرية، دت، ج11، ص11.

[27]المرجع السابق ، ج11، ص 12.

سفاتج إلى البصرة والكوفة فيأخذون أجود من ورقهم[28]، وكذلك ورد عن عبد الله بن عباس أنه كان يأخذ الورق بمكة من التجار والمسافرين على أن يكتب لهم إلى الكوفة ليأخذوا مثل ورقهم[29].

وبعد اتساع الدولة الإسلامية وتمصير الأمصار نشطت المعاملات المصرفية في المدن العربية تبعاً للاستقرار الاقتصادي الناجم عن الرخاء والازدهار السياسي والاقتصادي للدولة، فنشطت الصيرفة في أسواق المدن مثل البصرة والكوفة والفسطاط والقيروان وواسط وبغداد وسامراء وغيرها من المدن الإسلامية[30] وكان للكوفة دور بارز في المعاملات المصرفية وازدهارها إذ أن صرافي المدائن انتقلوا بعد الفتح الإسلامي للعراق إلى الكوفة وعاودوا نشاطهم المصرفي وكان لذلك أثر طيب على الكوفة إذ نظمت أعمال الصيارفة وأتقنت المهنة وكان لصيارفها فضل كبير في تقدم الصيرفة في العراق وفي بغداد بشكل خاص[31]. ووصل النشاط المصرفي أقصاه في بغداد بعد بنائها حيث أصبحت مركزاً لدولة مترامية الأطراف فكثر سكا ا ، وتنوعت معاملا ا المالية بالإضافة إلى تعداد دور الضرب وتسرب الموال الأجنبية إليها، كل ذلك ساعد على إنعاش أعمال المصارف في بغداد.

وكانت الصيرفة تمارس ن قبل الصرافين ومن قبل الدولة أيضاً حيث كان بيت المال بمثابة مصرف رسمي متميز لإقراض الناس وتسليفهم[32]،وشهدت بداية القرن الرابع الهجري نشاطاً مصترفياً واضحاً حيث اتخذت المصارف بشكل بيوت مالية أوجد ا ضرورات النشاط التجاري، وكذلك لتعامل المسؤولين مع تلك المؤسسات[33]،وانتشرت المصارف انتشاراً كبيراً في أنحاء الدولة الإسلامي ـ ة

[28] الزهري، محمد: الطبقات الكبرى، بيروت: دن، ج3، ص 108.

[29] العلي/ التنظيمات : ص 264 – والسرخسي، المبسوط: ج14، ص 37.

[30] الكبيسي: أصول، ص 46.

[31] ماسينوس: خطط الكوفة، ص 22.

[32] راجع الصفحات القادمة من هذا البحث.

[33] الكبيسي: أسواق، ص 252.

فأصبح في كل مدينة مصرف، بل أصبحت هناك أسواق مخصصة للصيارفة مثل سوف درب العيون في الكرخ ببغداد[34]، وازدحم الصرافون في أسواقهم فأورد ناصر خسرو في (رحلته) انه كان بسوق الصرافين بمدينة أصفهان مائتا صراف وكانوا جميعاً يجلسون في سوق واحدة تسمى سوق الصرافي[35]، بالإضافة إلى ذلك كان للمصارف فروع في مدن أخرى فعمل ذلك على زيادة ربط مدن الدولة اقتصادياً.

ولسبق العراق غيره إلى المعاملات المصرفية نرى ارتباطاً وثيقاً بين الحجاز ومصر والشام والأندلس بالمؤسسات المصرفية العراقية[36]، وكان للمنافسة بين العباسيين في بغداد والفاطميين في مصر وشمال إفريقيا دور حيث شجع الفاطميون انتقال أرباب رؤوس الأموال إلى مصر، وكان بينهم عدد من الصيارفة العراقيين وسهل انتقالهم وجود فروع ، مصرفية في صر للمصارف العراقية[37].

وظائف المصارف وأعمالها:

تقويم النقود:

وهي مهمة ذات أهمية كبيرة يقوم ا الصيرفي قبل أن ينجز أية معاملة مالية،فيعمد أولاً إلى تقدير قيمة النقد الشرائية وتسمى هذه العملية عند بعضهم بالنقاد[38]،من نقد الدرهم وهو التمييز بين جيدها ورديئها،وكما قلنا فهي عملة مهمة وشاقة في الوقت نفسه ولكن لكثرة المعاملة المصرفية أصبح لـدى

---

[34] مسكويه، أحمد: تجارب الأمم، القاهرة:دن، 1914، ج2، ص 188.

[35] متز، آدم: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي ، بيروت:دن، 1967.

[36] الكبيسي، جمدان: المؤسسات الاقتصادية، محاضرات كلية الآداب، قسم التاريخ، 1988.

[37] المرجع السابق.

[38] السعدي، أمل: الصيرفة والجهبذة في العراق، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، كلية الآداب، امعة بغداد، 1985، ص 102.

الصيارفة خبرة في اختبار النقود واتبعوا في ذلك وسائل متعددة بسيطة وأخرى معقدة تبعاً لنوعية النقود ونوعية الغش والتدليس المستخدمة فيه[39]. وتتضح أهمية الصرافين أكثر إذا علمنا أ م الجهة الوحيدة التي تتولى تقويم النقود ومدى جود ا وز ا وقيمتها بين النقود المتداولة[40].

ومن الطرائق المستخدمة من قبل الصيارفة في اختيار النقود وتقويم قيمتها النقدية:

1-الاعتماد على ثقل الدينار وصوته" فإن للذهب من الثقل وتلزم الأجزاء صفة لا يدانيها فيها ما يغش به، وكذلك صوته إذا نقر فإنه رخيم معتدل فإذا غش بالنحاس أو الفضة ظهر في صوته دقة واحدة تدل على صلابة وصلت في مجلسه[41].

2-يوضع الدينار بين الأسنان فإذا كان ليناً دل على جودته أما إذا كان صلباً كان رديئاً[42].

3-الاعتماد على حمي الدينار بالنار فإذا اسود أو اخضر كان مغشوشاً[43].

4-التعليق، وهي من أكثر الطرق سلامة وهي أن يدق الذهب بعد إضافة الملح فإن تغير لونه شك في نقاوة الدينار[44].

5-وهناك طريقة بسيطة أوردها الجاحظ وهي أن يقرب الدينار من الشعر ويلاحظ مدى التصاق الدينار وصعوبة استمراره فإذا كان جيداً صعب استمرار التصاقه[45].

---

[39] الكبيسي: أصول، ص 46.

[40] المرجع السابق، ص 47.

[41] الدمشقي، جعفر: الإشارة إلى محاسن التجارة، القاهرة: مطبعة المؤيد، 1898، ص 7.

[42] السعدي، الصيرفة : ص 111- وأحكام السوق، نقلاً عن يحيى بن عمرو، ص 138.

[43] الدمشقي ، ص 7.

[44] الجاحظ، عمرو: التبصرة بالتارة، تعليق حسن عبد الوهاب ، القاهرة : المطبعة الرحمانية، 1935، ط2 ص11.

6-استعمال محاك المنتقد[46]، الذي يختبر به جودة القطع النقدية.

7-يقوم الصيرفي بكسر الدينار[47]، وملاحظة غشه أو قطعه بالكار وملاحظة التدليس والغش الموجود فيه.

أما بالنسبة إلى تقويم الدراهم واختبارها فهناك طرق كثيرة وعديدة لكشف زيف الدرهم ومدى نقاوته وكان الدرهم المغشوش يسمى بـ(الزيوف)[48]، ومن هذه الطرق المذاق حيث أن مذاق الفضة الصافية عذب ومذاق المغشوش مر[49]، وكذلك بواسطة كسر الدرهم الذي شك بصحته وملاحظة غشه، وهناك طريقة الحمي أيضاً فإذا اسود الدرهم كان مغشوشاً، وطريقة سبك الروباس[50]، وأيضاً طريقة قياس الوزن للقطع النقدية في الهواء والماء ثم تقارن النسبة[51].

ب) تحويل العملات النقدية وصرف الصكوك والسفاتج:

يقوم الصيارفة بعمل مهم وهو أساس وجوهري بالنسبة للتعامل المالي حيث كانوا بمثابة العمود الفقري للأسواق بما يقدمونه من خدمات كبيرة للتجار، فهم الذين يتحملون مسئولية تبديل العملات النقدية وتحويلها من فئة إلى أخرى ويقومون أيضاً بصرف الصكوك والسفاتج.

---

[45] المرجع السابق، ص:11.

[46] الثعالبي، عبد الملك: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق محمد محيي الدين، القاهرة: دن، 1956، ط3، ج3 ص369.

[47] الدمشقي، ص7.

[48] الجاحظ، ص10.

[49] المرجع السابق، ص11.

[50] الدمشقي، ص8.

[51] السعدي، ص112.

وكان دور الصيارفة أوضح في أسواق المدن التي توجد فيها مختلف العملات النقدية حيث يعدم التعاملُ النقدي في مثل هذه الأسواق في حالة عدم وجود الصيارفة، ويكون تبديل العملات المتداولة في الأسواق التجارية إما بتحويل العملات الأجنبية إلى العملات المتداولة في الدولة العربية الإسلامية أو بتحويل الدراهم إلى الدينار وحسب ضرورة التعامل المالي.

ولعبت عدة عوامل في إكثار تدفق العملات الخارجية إلى الدولة العربية الإسلامية، منها الجبايات التي ترسل من الأقاليم إلى الدولة فهناك الدراهم القطريفية والمحمدية والخوارزمية والمسيبية[52]، وتصرف هذه القيم النقدية من قبل صيارفة الدولة في الأسواق (الجهابذة) أو عند المصرفيين الموجودين في الأسواق، ومن العوامل الأخرى ما يرد به التجار من الخارج من عمل نقدية غير متداولة في الأسواق المحلية[53].

وكانت قيمة النقود متذبذبة في أسواق التعامل المالي، فتارة يصل الدينار إلى عشرة دراهم، وتارة يصل إلى ثلاثمائة درهم[54]، وكان تدفق معدني الذهب والفضة له أثر في زيادة أسعار العمل النقدية وانخفاضها فعرقلة الطرق وسوء العلاقات السياسية يؤدي إلى انقطاع تدفق هذا المعدن أو ذاك فيؤدي إلى تغيير نسبة التبادل فيها.

ولا يخفى أن القدرة الشرائية للنقد تعتمد على قوة اقتصاد الدولة الإسلامية وعلاقتها المالية مع البلدان الأخرى[55]،ويرى البعض أن هناك علاقة وطيدة بين الكمية المضروبة في دور الضرب وأسعار تبادل الدنانير والدراهم[56]، وكان

---

[52] المقدسي، محمد: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، بيروت: دن، 1909 ، ط2، ص239 .

[53] السعدي، ص115.

[54] المرجع السابق، ص121.

[55] الصيرفة، السعدي، ص127.

[56] المرجع السابق .

لتدخل الدول وتحديد أسعار التبادل أثر في قيمة النقود. كما حصل في القرن الرابع الهجري عام 389هـ حين قررت الدولة سعر الدينار بثلاثمائة درهم.

أهم المعاملات التي يقوم بها الصيارفة:

المراطلة:

وهي عملية بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة بمثله وزنا وزنا ويكون ذلك بوضع الذهبين في كفتي الميزان فإذا استوت الكفتان كان ذلك الوجه الصحيح للمعاملة[57]، استناداً إلى الحديث الشريف"الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء"[58]، وقال أيضاً"لاتبيعوا بالذهب إلا عينا بعين ولا الورق بالورق إلا عيناً بعين، إني أخشى عليكم الرماء ولا تبيعوا الذهب بالورق إلا هاء وهلم ولا الورق بالذهب إلا هاء وهلم"[59] . روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:"الذهب بالذهب وزناً بوزن مثلاً بمثل. الفضة بالفضة وزناً بوزن مثلاً بمثل فمن زاد أو استزاد فهو ربا"[60].

وعن سعد بن عبادة"كنا نبايع اليهود عام خيبر الأوقية من الذهب بالدينارين والثلاثة فنادى رسول الله لا يحل الذهب إلا وزنا بوزن"[61].

وعن أبي سعيد الخدري عن النبي (ص) قال:"الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر مثلاً بمثل يداً بيـد فمـن زاد

57 المرجع السابق، ص147 .

58 صحيح مسلم، ج11، ص9.

59 ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، تحقيق سليم البشري وآخرون ص148 .

60 صحيح مسلم، ج11، ص15.

61 المرجع السابق .

أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطي فيه سواء"[62]. وهناك شروط وضعها الفقهاء في صحة عملية المراطلة وهي تساوي وزن القيمتين وكذلك المساواة في جودة النقد المراطل به، ولا يجوز أن يقترن مع المراطلة عقد بيع، قال مالك فمن أتي بذهب هاشمية إلى صراف فقال له راطلني ا بذهب عتيق هي أكثر عدداً من عددها وانقص وزناً من الهاشمية، فكان إنما أعطاه فضل عيون القاتمة الهاشمية بمكان عدد العتيق وفضل عيو ا[63].

المبادلة:

وهي عملية بيع النقد بمثله[64]، والمعاملة بالمبادلة تكون قليلة ومحدودة لأ ا عددت فقط بالمعدود من الدراهم والدنانير وهو في العدد جائز عند مالك فيما قل مثل الدينارين والثلاثة والدرهمين والثلاثة إذا استوى العددان فإن كثر العدد لم يصلح[65]، ووضع الفقهاء ضوابط لهذا النوع من المعاملات النقدية وفي المبادلة أن تتم المعاملة يداً بيد لا يفارق أحدهم الآخر قبل أن يتم قبض المبلغين وأن تجري المبادلة دون شروط مسبقة[66].

الصرف:

وهي عملية بيع الفضة بالذهب[67]، وهناك ضوابط فقهية حددت سلامة هذه المعاملة المالية منها أن تذكر حصة كل دينار وعملة الصرف، فتقول أبيعك هذه العشرة دنانير كل دينار بعشرة دراهم، وعقد المصارفة يجب أن يتم حالاً وفي ا لس، وكل أمر يؤخر عملية التقابـض هـذه مـن

[62] المرجع السابق، ج11 ص14.
[63] مالك ابن أنس، المدونة، ص148.
[64] السعدي ص148.
[65] مالك ابن أنس ، المدونة،ص148.
[66] السعدي، ص149.
[67] المصدر السابق، ص150.

شأنه أن يبطل البيع لقول الرسول:(ص)"لاتبيعوا منها غائباً بناجز"[68]. بالإضافة إلى تحويل العملات النقدية كان يقوم الصيرفي بتصريف الصكوك والسفاتج وبذلك ساعد على إحداث السيولة النقدية وسمح بانتقال الأموال وحافظ عليها من الضياع والسرقة. والصكوك وسيلة من وسائل الائتمان وهو أمر خطي بدفع مقدار من النقود إلى الشخص المسمى فيه[69]، وكان الصك يستعمل على الصعيدين الرسمي والشعبي وكانت الرسمية منها تستخدم لدفع الرواتب وأرزاق الجند وقد استخدم عمر بن الخطاب الصك وختم أسفله[70]، وكانت بعض الصكوك الحكومية تصرف في بيت المال، وقد يؤجل صرف الصك لعدم توفر المال الكافي فقد امتنع صاحب الديوان صرف صك يزيد بن المهلب قائلاً له:"إن خراجك لا يفئ به الخراج"[71]، وقد تصرف هذه الصكوك عند الصيارفة وكان حاصل الصيرفي درهماً في كل دينار في بعض الأحيان بمثابة رسم على صرف الصكوك، وكان الصك يقوم مقام سند الدين على الأشخاص إذ أورد الصابي أن الوزير علي بن الفرات يصك لشخص آخر، وقال هذا صك علي بن فرات بثلاثة آلاف درهم فيجعلها بنفقته[72].

وشاع استعمال السفتجة في الدولة الإسلامية وهي من وسائل الائتمان أيضاً ويقصد ا الحوالات أو ورقة مالية أو خطاب ضمان ويعني:"أن يعطي رجل مالاً لآخر وللآخر مالٌ في بلد المعطي ...فيوفيه إياه فيستفيد أمن الطريق"[73]، وكان نطاق استخدام السفنتجة أوسع منـه من الصكـوك، إذ أن

[68] صحيح مسلم ج11 ص9.

[69] المصدر السابق، ص130-ذيل تجارب الأمم، نقلاً عن أبي شجاع ، ص253.

[70] الزبيدي، ، محمد: العراق في العصر البويهي ، القاهرة : دت 1969، ص226.

[71] اليعقوبي، أحمد: تاريخ اليعقوبي ، بيروت: دار صادر، ج2، ص154-155.

[72] ابن الاثير ، الكامل، ج4، ص145.

[73] الصابي، أبو الحسن: الوزراء، تحقيق عبد الستار أحمد، القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، 1958، ص84.

مجالها أوسع من البلد الواحد الذي غالباً ما كانت تتم فيه الصكوك[74]، أما السفاتج فتنظم مثلاً من قبل أحد صيارفة العراق ويحولها إلى أي جهة مالية معروفة، وكان لها دور في توثيق العلاقات بين المؤسسات المصرفية في أقاليم الدولة الإسلامية، وتعتبر السفنتجة من أرقى أنواع التعامل المالي المصرفي وهي تشبه إلى حد كبير شكل الحوالة التجارية أو ما يسمى بالكمبيالة[75].

وكان مصدر الصيارفة لقاء هذه الخدمات الواسعة أرباح طائلة فيذكر"أن رجلاً كتب إلى مغن رقعة إلى صراف يعامله بخمسمائة دينار فذهب المغني إلى الصيرفي وأعطاه الرقعة فسأله الصيرفي: أنت الرجل المسمى في التوقيع؟، قال: نعم، فقال الصيرفي: أنت تعلم أمثالنا يعاملون للفائدة وربحنا أن يعطي في كل دينار درهم[76]، وكذلك قام الصيارفة بالتوسط بين الناس ودور الضرب فكانوا يأخذون الذهب والفضة من الناس لسكها ثم يدفعون لهم نقوداً تعادلها في القيمة الاسمية وبذلك يستفيدون من الفرق بين القيمتين[77].

ائتمان الودائع:

ومن الوظائف الأساسية التي كانت تقوم ا المصارف هي قبول الودائع وائتمان الأموال، ويذكر إن استوداع الأمانات كان شائعاً منذ صدر الإسلام فيروي ابن سعد عن ودائع الزبير ابن العوام التي بلغت مليونين ومائتي ألف درهم حيث يقول:" الرجل كان يأتيه بالمال ليستودعه إياه فيقول الزبير:لا، ولكن هي سلف إني أخشى عليه الضيعة"[78] وكان الصرافون يقبلون الودائع ويعملون على تسهيل عمليات الائتمان وبخاصة في البصرة فقد ذكـر نـاصر

---

[74] السعدي، ص296.

[75] المرجع السابق.

[76] الكبيسي وآخرون : العراق في مواكب الحضارة، بغداد1988 ، ج2، ص161.

[77] المرجع السابق، ص161.

[78] الزبيدي: العراق ، ص220-جامع التواريخ، نقلاً عن التنوخي، ج1 ص203. مسكويه، أحمد: تجارب الأمم، القاهرة: دن 1912 ، ج1،ص، 213-220.

خسروا إن المعاملات التجارية فيها تجري كما يلي" كان كل من لديه مال يعطيه للصراف ويأخذ منه صكاً ثم يشتري به ما يلزمه أو يحول الثمن على الصراف وبذلك لا يستخدم المشتري شيئاً أثناء إقامته بالمدينة سوى صك الصراف[79]، وقد توسعت عمليات الصرف هذه بتوسع النشاط التجاري والزراعي وزيادة دخل الفرد فكان الصرافون يقبلون أحياناً الودائع من الموسرين[80]، ويذكر أ م كانوا يتقبلون ائتمان مختلف الودائع النقدية والعينية وقطع ا وهرات والمعادن الثمينة[81].

وكانت تمثل هذه الودائع المصدر الأول لأموال الصرافين[82]، فيما رأى البعض[83]، ضرورة عدم المبالغة في أهمية الودائع في تكوين رؤوس أموال الصرافين لأن أغلب الناس كانوا يميلون إلى خزن ثروا م وتجميدها، ولكن فيما يبدو ومن خلال استعراض ائتمان الأموال وملاحظة كثر ا إنما كانت تشكل مصدراً مهماً من مصادر أموال الصرافين، فقد ذكر أن أبا علي خازن معز الدولة كانت له مبالغ ضخمة عام(359هـ 961م) فكان مجموعها مائتي ألف دينار منها خمسون ألف عند أحد الصيارفة في درب العيون في بغداد[84]، وربح أيضاً في خلافة المقتدر (295-320هـ) من ضمان بعض الضياع عشرة آلاف دينار قام بإيداعها عند أحد الصيارفة[85]، وكان لدى أحد تجار بغداد عشرة آلاف دينار موزعة عند عدد من الصيارفة[86].

---

79 ابن الأخوة، معالم القربة، ص68-الدوري :تاريخ العراق،ص170.

80 ابن سعد، الطبقات، ج3 ص108.

81 ناصر، خسرو علوي: سفر نامه، تعريب يحيى الخشاب، القاهرة: دت 1945، ص96.

82 الكبيسي، أصول، ص46.

83 السعدي: الصيرفة، ص141.

84 الدوري: تاريخ، ص172.

85 العلي: تنظيمات، ص260.

86 مسكوية: تجارب، ج2 ص188.

وجاء عن أبي العلان الأهوازي الكاتب:" نظرت في الضمان وتصرمت السنة فربحت عشرة آلاف دينار...فأثبتها عند الصارف[87]، فيبدو أن عملية الائتمان كانت موجودة وبمبالغ ضخمة فكانت تشكل مورداً يمول رأسمال الصرافين. وكان الصرافون يتحملون مسئوليات وواجبات تجاه الودائع فكانوا يعملون جادين في سبيل الحفاظ على الأموال المودعة ويتخذون الوسائل كافة للحفاظ على الأمانات، وزيادة في الحفاظ والضمان كان عند المصرفيين سجلٌ خاص يدون فيه أسماء الأشخاص المودعين أموالهم وقيمة ودائعهم، وكان بالمقابل عند بعض أصحاب الودائع مثل هذا السجل حفظاً لسلامة أموالهم المودعة خصوصاً إذا كانت موزعة عند عدد من الصيارفة[88]، وهناك سجل يثبت هذه الأموال برموز فأورد التنوخي عن ابن أبي علان الأهوازي قال" سلمت إليه رقاع الصيارف بالمال وأخذت منه حجة بإزالة المطالبة وانصرفت[89].

تعد الأموال المودعة خير معين للصيارفة في تسيير معاملا م المالية إذ يئ لهم سيولة نقدية تمكنهم من إعطاء القروض، وتضع بأيديهم فئات متعددة من العملات التي جاء م من ودائع التجار الأجانب، فهي توفر للصيرفي فرصة باستثمارها في مشاريع اقتصادية مثل الدخول في المضاربات وتأسيس الشركات[90]، ويذكر أن سحب الودائع كان بواسطة صكوك تنظم لهذا الغرض[91].

منح القروض:

كانت من الأعمال التي يقوم ا الصيارفة منح القروض للمحتاجين والتجار الذين يلجأون إليهم في تسيير معاملا م التجاريـ ـة،ووردت عدة أخبـ ـار عن

[87] التنوخي: النشوار، ج1 ص214.

[88] المرجع السابق، ص79 .

[89] المرجع السابق، ج1 ، ص214.

[90] السعددي: الصيرفة، ص140.

[91] التنوخي: النشوار، ج8، ص271.

وجود مثل هذه المعاملات لاسيما إقراض التجار، فكان على أبي بكر بن جعفر أحد تجار الكرخ ببغداد قسطٌ يدفعه إلى ابن عيدان الصيرفي من مشاهير صرافي درب عون فأخر دفع المبلغ لضرورة ألمت بالتاجر[92]، وجاء عن أبي العلان الأهوازي قال"انفذت إلى وكلائي في الحال فاستدعيتهم فقلت لهم خذوا من فلان الناقد[93]، وأورد التنوخي أخباراً عديدة عن حالات إقراض من الصيارفة إلى أناس عاديين غير تجار فعن طالوت بن عباد الصيرفي قال:"كنت بالبصرة..فإذا ابن الخياطة ينبهني من فراشي..فقال قمرت الساعة خمسمائة دينار أقرضني إياها.. فأخرجت خمسمائة دينار فدفعتها إليه"[94]،وجاء في المنتظم"خرج أبو عبد الله بن أبي بكر الآدمي القاري من مترله وأخذ من بعض الصيارف قرضاً بألف درهم"[95]وكانت هناك قروض كثيرة يعطيها لأهل الكوفة الصيرفي معالي بن خنيس.وربما أنقذت هذه القروض بعض الناس من مأزق، أورد ابن بطوطة عن رجل من أهل الشام أنه:"أخذ مرة من بعض تجار دمشق ستة آلاف درهم قرضاً فلقيه ذلك التاجر بمدينة حماه من أراضي الشام فطلبه بالمال وكان قد باع ما اشترى به من المتاع بالدين فاستحيا من صاحب المال ودخل إلى بيته وربط عمامته بسقف وأراد أن يخنق نفسه وكان في أجله تأخير فتذكر صاحباً له من الصيارفة فقصده وذكر له القضية فسلفه مالاً ودفعه للتاجر[96].

ولم تقتصر القروض على التجار وعامة الناس وإنما ورد عن بعض الخلفاء والمسئولين في الدولة أ م اقترضوا مبالغ احتاجوها،"لما ولي الخلافة أبو العباس السفاح قدم عليه بنو الحسن بن علي أبي طالب فأعطوهم الأموال وقطع لهـم

---

92 السعددي: الصيرفة، ص143.

93 الدوري: تاريخ،ص172.

94 التنوخي: النشوار، ج3، ص133.

95 المرجع السابق، ص96-81.

96 الطنجي ، شرف الدين: تحفة الناظر في غرائب الأمصار ، المشهور برحلة ابن بطوطة، القاهرة : دن،1946، ج1ص406.

القطائع... فاستقرضهم أبو العباس من أبي مقرن الصيرفي وأمر له ا"[97]، وكذلك استعانت الدولة بالصيارفة في تمويل مشاريع عمرانية" عقد المنصور عند باب الشعير وجرى ذلك على يد حميد القاسم الصيرفي"[98]ولكن يبدو إن القروض التي كان يقدمها الصيارفة كانت إلى التجار أكثر منها من عامة الناس وبدرجة أقل إلى الدولة العربية الإسلامية.

أنواع المصارف.

المصارف الرسمية:

كان بيت المال في الدولة الإسلامية مؤسسة اقتصادية كبيرة تقوم بمهام مصرفية كبيرة ذات مردود إيجابي على عامة أبناء ا تمع باعتباره ملكاً للأمة. وقد تنوعت المهام المصرفية التي قام ا بيت مال المسلمين بحسب التطورات والمستجدات الاجتماعية والاقتصادية وأحياناً بحسب الظروف الطارئة فكان بيت المال بمثابة مصرف رسمي عام يؤدي عدة مهام في آن واحد فهو أحياناً يقدم سلفة مستعجلة لمعالجة بعض الأوضاع الطارئة وتتوقف قيمة السلفة ومقدارها بحسب حالة السيولة في بيت المال وتقدير القائمين على الدولة الإسلامية لأهمية هذا الأمر دون غيره وفي كثير من الحالات يقدم سلفاً وقروضاً مستعجلة لإنعاش أوضاع المزارعين فقد أقرض الحجاج بن يوسف الثقفي الفلاحين في العراق مليوني درهم من بيت مال واسط[99]، وكذلك فعل الخليفة عمر بن عبد العزيز (99هـ-101هـ) عندما أقرض فلاحي العراق لتحسين حالتهم المالية[100]،واتبع الخليفة العباسي الأول عبد الله بن محمد(32-/749م-

[97] المرجع السابق، ج7، ص101.

[98] ابن الجوزي، عبد الرحمن : المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، حيدر آباد الدكن: دن، دت، ج7ص97.

[99] ابن عبد ربه، أحمد: العقد الفريد،تحقيقمحمد سعيد، القاهرة: دار الفكر ، دت، ج5 ص304.

[100] الطبري، أبو جعفر : تاريخ الرسل والملوك، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة: دن، دت،ج8، ص52.

الخراج عن بعض المزارعين وأقرضهم مائتي ألف درهم لسوء موسمهم الزراعي[101]، وأقدم الخليفة المتوكل(232هـ/846م-247هـ/861م)على تسليف الفلاحين في منطقة باسورين مبلغاً مقداره عشرة آلاف دينار لمواجهتهم فاقة بسبب هطول الثلوج[102]، وقدمت عشرة آلاف دينار أخرى في خلافة المعتضد (279هـ /892م-289هـ/901م)لفلاحي الصلح والمبارك في المنطقة الممتدة بين واسط والبصرة[103]،وعمل كل ذلك على رفع مستوى الإنتاج الزراعي.

أما أساليب تسديد السلف الزراعي فكانت متباينة، فالحجاج أضاف القرض إلى الخراج في جبايته[104]، وفي زمن السفاح كانت مدة السلف سنة واحدة[105]، وبعضهم استرجع القرض بعد شهور[106]، ومنهم من أخره، ومنهم من أخره إلى وقت الحصاد[107].

فضلاً عن القروض والسلف الزراعية كان يقوم بيت المال بعمليات التمويل للتجار تشجيعاً لهم، فأقرض عمر بن الخطاب (هنداً بنت عتبة من بيت المال سلفاً مقداره أربعة آلاف درهم تتاجر فيها)[108]، وكذلك اقترض عبيد الله بن عمر من بيت مال البصرة أيام أبي موسى الأشعري مالاً اشترى به بضاعة أخذها إلى الحجاج فكان بيت المال للمتاجرة ثم دفع ما اقترضه إلى بيت مال الحجاج فكان بيت المال يقوم بدور المقاصة لتسهيل المعاملات التجارية[109].

---

[101] الجهشاري، محمد: الوزراء والكتاب ، تحقيق محمد السقا وآخرون ، القاهرة : مطبعة الحلبي،1983، ص93.

[102] التنوخي ، النشوار ،ج8، ص117.

[103] الأعظمي، عواد: دراسات في تاريخ الاقتصاد العربي والإسلامي ، بغداد: مطبعة التعليم العالي ،1988، ص199.

[104] العلي، التنظيمات: ص154.

[105] الجهشياري، الوزراء والكتاب:ص93.

[106] الصابي، الوزراء: ص365.

[107] الدوري، تاريخ العراق: ص53.

[108] ابن الأثير، الكامل: ج3، ص33.

[109] العلي، التنظيمات: ص255.

مسكويه إلزام مسئولي الدولة أصحاب العقارات التي تضررت لتمادي الزمن عليها أو لتضررها نتيجة الفتن أو الظروف الطبيعية المختلفة، فألزموا بضرورة إعادة تعميرها، ومن لم يستطع اقتراض من بيت المال ليربح منه عند الميسرة... ومن لم يوثق منه بذلك أو كان غائباً أقيم عنه وكيل[110].

فضلاً عن القروض المذكورة التي يقدمها بيت المال كان يقوم بتقديم قروض شخصية، فقد اقترض الخليفة أبو بكر الصديق (11هـ/623م-13هـ/634م)من بيت المال"إني استلفت من بيت مال المسلمين مالاً فإذا مت فليبع حائطي وليرد إلى بيت المال[111].

وكذلك فعل الخليفة عمر بن الخطاب (13هـ/634م-22هـ/642م) "إني استلفت من بيت مال المسلمين ثمانين ألفاً فليرد من مال ولدي"[112]، وكان هذا بعد أن طُعن عمر، وكانت هناك قروض كثيرة لأشخاص معروفين فكان يقدم بيت المال المبالغ التي يطلبو ا، فقد أقترض سعد بن أبي وقاص مبلغاً من المال في خلافة عثمان بن عفان[113]، واستلف المهلب بن أبي صفرة مبلغاً قدره ثلاثمائة ألف دينار من بيت المال[114]، واقترض الجراح بن عبد الله من بيت المال عشرة آلاف درهم في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز[115]. ولم تقتصر القروض على الأشخاص المعروفين بل شمل عامة الناس، فقد أقرض بيت المال الجند كما حدث في خلافة المأمون، كما حصلت قروض

[110] مسكويه، تجارب الأمم: ج2، ص405.
[111] اليعقوبي، التاريخ: ج2،ص137.
[112] المرجع السابق، ج2، ص159.
[113] ابن الأثير، الكامل: ج3، ص42.
[114] السعدي، الصيرفة: ص243.
[115] المرجع السابق، ص243.

مختلفة للكتاب والعمال[116]، وكانت تسترد هذه القروض من آخذيها أو

ومن الأعمال الأخرى التي كان يقوم ا بيت المال التعامل بالنقد فقد كان يبيع النقود الزائفة والمسموحة، وأصبح بيت المال منذ عهد الحجاج مسئولاً عن سك نقود الدولة كافة[117] إلا أن أعمال بيت المال المذكورة لم تمنع المسئولين في الدولة العربية الإسلامية من تأسيس مصارف حكومية تقوم بمهام ذات قيمة كبيرة للدولة وقت الرخاء الاقتصادي ولحل الأزمات الاقتصادية وقت حدوثها، فقد أسس الوزير علي بن عيسى مصرفاً رسمياً لمواجهة أزمة مالية حدثت في سنة 300هـ فاستدعى صرافَين من أهل الذمة[118]، وكانا ثريين وطلب منهما تأسيس مصرف رسمي مهمته تسليف الدولة ما تحتاج من نقود معتمدين على واردات الأهواز كضمان لهما"قال علي بن عيسى إني أحتاج في كل هلال إلى مال أدفعه... وأريد أن تسلفاني في أول كل شهر مائة وخمسين ألف درهم ترتجعا ا من مال الأهواز في مدة الشهر، فإن جهبذة الأهواز إليكما فيكون هذا المال سلفاً لكما". وبقي هذا المصرف يقوم بمهمته طوال ست عشرة سنة[119].

المصارف الخارجية:

كان أصحاب المصارف هم الأشخاص الذين يملكون أموالاً طائلة يوظفو ا في الأعمال المالية والإقراض، وكانوا في الوقت نفسه يمارسون التجارة وغيرها من الأعمال الاقتصادية، وكانوا يستفيدون من الودائع التي يأخذو ا

---

[116] ابن الأثير، الكامل: ج5، ص179.

[117] المرجع السابق، ص255.

[118] الوزراء ، هما يوسف بن فنخاص، وهارون بن عمران، راجع الصابي،الوزراء: ص90. والتنوخي النشوار: ج8، ص41.

[119] الأنصاري، أحلام: التطور التجاري والنقدي في العراق، رسالة ماجستير ، كلية الإدارة والاقتصاد، جامعة بغداد ص133.

عندهم ويستثمرو ا في الأعمال المالية، فورد أن الزبير بن العوام كان لديه ما يشبه البنك إذ معظم أمواله من الودائع[120].

وكان أغلب الصيارفة هم نصارى انتقلوا من الكوفة بعد فتحها إلى المدن الأخرى خاصة بغداد والبصرة وساهموا مساهمة فعالة في الأعمال المصرفية[121]، فورد عن الجاحظ"ما عظم النصارى في قلوب العوام أن منهم كتاب السلاطين...وأطباء الأشراف...والصيارفة[122].

وزاحم النصارى في الصيرفة اليهود، قال المقدسي وهو يتكلم عن إقليم الشام:"وأكثر الجهابذة والصباغين والصيارفة ـذا الإقليم يهود[123].

وأكد آدم متز، صاحب كتاب الحضارة في القرن الرابع الهجري، أن حرفة اليهود في الشرق هي الاتجار بالعملة، وكان ثلاثة جهابذة يهود في الدولة العربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري يسمون جهابذة الحضرة لارتباط عملهم مع مسئولي الدولة، فكان نشاط النصارى واليهود ملحوظاً في الدولة مما يدل على روح التسامح السائدة في الدولة العربية الإسلامية، وكان للمسلمين دور كبير في الصيرفة ولخشية التعامل بالربا عمد المسلمون إلى الجمع بين التجارة والصيرفة[124].

وكان للصرافين وجود في معظم أسواق المدن مثل بغداد والبصرة والكوفة والقيروان والفسطاط وأصفهان وغيرها، وكان للصرافين أسواق خاصة ـم مثل

[120] ابن سعد، محمد: الطبقات الكبرى،ج3، ص108.

[121] ماسنيون، خطط الكوفة: ص97-98.

[122] الدوري: تاريخ العراق، ص137. الرد على النصارى، نقلاً عن الجاحظ ص17.

[123] المقدسي، أحسن التقاسيم: ص183.

[124] الزبيدي، العراق: ص220.

سويق درب عون ببغداد[125]، وسوق الصرافين في اصفهان[126] كل ذلك يدلّ على أهمية الصراف بالنسبة للتعامل الاقتصادي في الدولة.

وكان لبعض المصارف الخاصة فروع في الأقاليم حيث ورد أن مصرف الزبير بن العوام كان مركزه المدينة وله فروع في الكوفة والبصرة[127]، وكانت هذه المصارف قريبة الشبه بالبنوك الحديثة من حيث تعاملهم فهي تقوم بالإقراض والتسليف وكذلك يتقبلون الودائع من الناس، وكانوا يقومون بدور الوسيط بين الناس ودور الضرب، حيث يأخذون الذهب والفضة من الناس لسكها ثم يدفعون لهم نقوداً تعادلها في القيمة[128]، وكان التجار هم أكثر المتعاملين مع الصيارفة، بل كان أهل المصارف يساهمون في شركات تجارية تضامنية مع عدد من التجار[129].

ويمكن القول أن الصيارفة قدموا خدمات كبيرة للتجار فكانوا خير مساعد ومشجع لنشاطهم التجاري، من حيث التصريف النقدي والتسليف والقروض، بل كان وجودهم حفظاً لأموال التجار وحماية لمعاملتهم النقدية من خلال استعمالهم السفاتج والصكوك فسهلوا بذلك التبادل التجاري بين أقاليم الدولة الإسلامية .

وكذلك كان للمصارف الخاصة تعامل مع الدولة فساهم الصيارفة أحياناً في حل الأزمات المالية التي تمر ا الدولة، فأورد الطبري[130] أن أحد الصيارفة

---

[125] مسكويه، تجارب الأمم: ج3، ص188.

[126] متز، الحضارة: ص380.

[127] العلي، التنظيمات، ص 265.

[128] الدوري، تاريخ: ص170.

[129] السعدي، الصيرفة: ص174.

[130] الطبري، محمد بن جرير: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد إبراهيم، القاهرة: دن، دت ج8 ص52.

ساهم بمشاريع عمرانية في سنة 157هـ في خلافة المنصور، وكذلك اقترض السفاح من الصراف أبي مقرن ألف درهم لسد حاجة الدولة المالية[131]، واستعان علي بن الفرات بصرافين من أهل الذمة سنة296هـ محاولة لحل أزمة

عمران الصرافين[133]، وكذلك اقترض الوزير عبد الله بن محمد الكلوذاني عام 318هـ، من أبي بكر بن؟ قرابة مائتي ألف دينار بربح درهم في كل دينار،[134] واقترض أيضا الوزير الحسين بن قاسم من الصراف المذكور[135].

واهتمت الدولة الإسلامية بشؤون الناس ومصالحهم فأولت الصيارفة وأعمالهم أهمية بالغة نظراً للدور المهم الذي يلعبه هؤلاء في الأسواق والمعاملات المالية فجعلتهم تحت عين المراقبة ووضعت الضوابط لأعمالهم وفرضت العقوبات على المخالفين منهم، وكذلك وضح الفقهاء ضوابط محددة لعمل الصيارفة خشية وقوعهم في الربا، فكانت حسبة على الصيارفة حيث كان يراقب عملهم خشية ترويجهم العملة المزيفة ومراقبة موازينهم ومنع تعاملهم بالربا، وأوكلت للمحتسب مهمة متابعة أسواق الصيارفة للوقوف على المعاملات الجارية فيها[136]، وأصدرت الدولة عقوبات على المخالفين تراوحت بين الحبس والتعزير[137]، ولم تقتصر عملية المراقبة على المحتسب بل تعد ا إلى

[131] ابن عبد ربه ، العقد الفريد: ج5، ص302.

[132] الصابي، الوزراء: ص332. النشوار، التنوخي ج8ص38.

[133] التنوخي، النشوار: ج8، ص41.

[134] مسكويه، تجارب الأمم: ج1، ص53.

[135] المرجع السابق، ص200.

[136] السعدي، الصيرفة: ص150.

[137] المرجع السابق، ص151.

الأمراء فورد عن ناصر الدولة أنه بلغه أن الصيارفة يربون رباء ظاهراً فأحضرهم وحذرهم وأحلفهم فتحسن قبيح أمرهم قليلا[138]، وذلك سنة 331هـ.

وأخيراً يمكن القول بأن المصارف الخاصة لعبت دوراً مهماً في التعامل المالي وتشجيع المعاملات الاقتصادية وتسهيلها، وكانت تعتمد على شخصية مالكها فإن مات انحلت بعد موته[139]. وترى من خلال الأعمال والوظائف التي كانت

الخاتمة والاستنتاج:

لعبت المصارف دوراً كبيراً في زيادة نشاط اقتصاد الدولة العربية الإسلامية، فكان لها الفضل الأول في إدامة حيوية أسواق الدولة واستمرار التعامل التجاري بين أطراف الدولة والمركز.

فالقروض التي قدمها الصيارفة للتجار ساعد م على القيام بمهامها التجارية وتوسيعها وأبقت على قوة التعامل التجاري، فساهمت إلى حد ما في ازدهار الأسواق وانتعاشها، ثم بعملية الائتمان حفظت الأموال من الضياع وأبعدت عنها أيدي اللصوص. ومن جهة أخرى استثمرت هذه الودائع بإقامة المشاريع التجارية فجنبت الدولة بذلك من الوقوع في أزمات اقتصادية وساعد ا بالوقوف على أقدامها في مواقف عديدة.

وكان تصريفها للعملات عملاً شجع التجار الأجانب على دخول الأسواق التجارية في الدولة الإسلامية واستمرار تعاملهم التجاري مع الأسواق الإسلامية.

ومما زاد في تقدم خدمات الصيارفة في الميدان الاقتصادي أ م كانوا أنفسهم مشتغلين بالعمل التجاري ومؤسسين لشركات تضامنية خدمت السوق الإسلامي.

---

[138] الصولي، محمد: أخبار الراضي بالله والمتقي لله ، بيروت: دن، 1979ط2، ص231.

[139] العلي، التنظيمات: ص268.

ولا ينسى الدور الذي لعبه الصيارفة في سياسة الإصلاح النقدي في خلافة عبد الملك بن مروان(65هـ/648م-86هـ/605م) إذ قاموا بسحب العملات النقدية وإرسالها إلى دور ضرب النقود لتضرب على النمط الإسلامي.

وهكذا كان من الطبيعي إذاً أن يكون للصيارفة أسواق في كل مدينة، بل أن تكون لهم مصارف خاصة وأن يكون لبعض المصارف فروع في المدن الأخرى. وبذلك كانت المصارف بمثابة حلقة وصل اقتصادية بين المدن الإسلامية.

ويمكن القول من خلال الاعتماد على وظيفة الصيرفة إنها قريبة الشبه بالبنوك والمصارف الحديثة؛ أي أن الصيارفة كانوا يقومون إلى حد ما بما تقوم

والسفاتج وتقويم النقود وقبول الودائع وغيرها. على أن الصيرفة في الدولة الإسلامية تختلف من حيث طبيعة العمل عن المصارف الحديثة إذ إنها لا تتعامل بالفائدة(الربا) وكانت هناك رقابة إدارية صارمة للحيلولة دون ارتكاب الصيارفة لمخالفات شرعية في التعامل المصرفي.

خصائص النص القطعي عند الأصوليين

سامي الصلاحات*

توطئة

يمثل القطع في الدراسات الأصولية الغاية المتوخاة من تفريعات المباحث وتقسيمات الفصول في علم الأصول، مع أنه من الموضوعات الغائبة الحاضرة. فغيابه وعدم ظهوره يتضح من خلال عدم تناوله في إطار محدد ومنهج واضح، سواء أكان عند الأصوليين المتكلمين، أم الفقهاء الحنفية، أو حتى عند المعاصرين لاحقاً.

أما حضوره فيتمثل من خلال تحققه وتجذره في كل فرع ومبحث أصولي،فإذا أراد الدارس تناول مبحث الدلالات مثلاً، يجد أن القطع متوفر في المحكم والمفسر بقدر يختلف عما هو الحال في الظاهر والنص-تقسيم حنفي- هذا فضلاً عن أثره الواضح في الأحكام والنصوص، فالمحكم يكفر منكره قطعاً، لأنه أنكر ما هو معلوم بالثبات والدلالة، والظاهر لا يكفر منكره، إذا عدل عنه لدليل اقتضاه. وقس على هذا مبحث الأمر والنهي، والخاص والعام، وأدلة الأحكام، كالخلاف في خبر الآحاد وإفادته للعلم القطعي، ومن هذا الباب تقسيم الأصوليين الإجماع إلى قطعي وظني، وأثر ذلك على واقع الاجتهادات، وغيرها من المباحث والفصول.

---

* دكتوراه في الفقه وأصوله من الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا 2001، يعمل حالياً كأمين تحرير لمجلة " الرسالة" للدراسات العليا في الجامعة .

وعلى ذلك تنحصر هذه الدراسة ببيان خصائص النص القطعي عند الأصوليين، والتي تناثرت في كتب المتقدمين من خلال إشارات ووقفات، والتي مثلت خير معين في حصرها وإجمالها كخصائص للنص القطعي.

وقبل البداية في عرض هذه الخصائص، يجدر بنا أن نمهد لهذا بعدة وقفات، من أهمها تحديد النص القطعي، ثم تحديد المراد من القطع عند الأصوليين، مع بيان أنواعه. ويمكن حصر هذا في مبحثين وخاتمة كما سيرد لاحقاً.

المبحث الأول: تحديد النص القطعي عند الأصوليين

أولاً: النص في اللغة والاصطلاح

النص: رفْعك الشيء، ومنه نص الحديث ينصه نصاً: رفَعه، وكل ما أُظْهِر فقد نص، يقال :نص الحديث إلى فلان أي :رفَعه، وكذلك نصصته إليه، والمِنصةُ: ما تظْهر عليه العروس لترى، وكل شيء أَظْهرته فقد نصصته، وأصل النص أقصى الشيء وغايته، والنص التوقيف والنص التعيين على شيءٍ ما[1]. أي أن النص في اللغة لا يخرج عن الرفع والوضوح، وهذا من أبرز معانيه اللغوية.

أما في الاصطلاح الأصولي، فإن الأصوليين قد عرفوه من خلال طرق الألفاظ ووضوحها، فعند المتكلمين يكون النص هو القاطع الذي لا يقبل التأويل.يقول الغزالي 505هـ موضحاً اتجاهات الأصوليين في تعريف النص:" والنص هو الذي لا يحتمل التأويل، والظاهر هو الذي يحتمله"[2]. لكنه سرعان ما يذهب إلى الخوض في إطلاقات لفظ النص عند الأصوليين،إذ يقول :"فهذا القدر قد عرفته على الجملة، وبقي عليك الآن أن تعرف الاختلاف في إطلاق

---

[1] ابن منظور : لسان العرب، بيروت: دار صادر، 1990م، ج7 ص97 وما بعدها.

[2] الغزالي: المستصفى من علم الاصول، تحقيق: محمد عبد السلام، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ ص196.

لفظ النص،. فنقول النص: اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه:

الأول: ما أطلقه الشافعي فإنه سمى الظاهر نصاً، وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع،.. فعلى هذا حده حد الظاهر، هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع.

الثاني: وهو الأشهر ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا، لا عن قرب ولا عن بعد، كالخمسة مثلاً، فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة، وسائر الأعداد، فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصاً.. فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص، ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصاً ظاهراً مجملاً لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد.

الثالث: التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً[3]. ثم ينتهي إلى أن الإطلاق الأصح هو الإطلاق الثاني، لاعتبار أنه أوجه وأشهر.

وقد أيد هذا التوجه ابن تيمية 728هـ عندما قال:".. ولفظ النص وارد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة، سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أحكام أفعال المكلفين، ويراد بالنص ما دلالته قطعية لا تحتمل النقيض كقوله تلك عشرة كاملة، والله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان، فالكتاب هو النص والميزان هو العدل.."[4].

أي أن النص قد أخذ حظاً موفوراً من تعريفات الأصوليين، لكن المشهور – وخصوصاً عند المتكلمين- أن النص هو ما لا يحتمل التأويل.

---

[3] المرجع السابق، ص 196.

[4] ابن تيمية: رسائل وفتاوى ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن القاسم، مكتبة ابن تيمية، ط2،ج19 ص288.

ثانياً : القطع في اللغة والاصطلاح

القطع: لفظ يتكون من أحرف القاف والطاء والعين، وهو أصلٌ صحيح واحد يدلُ على صرمٍ وإبانة شيءٍ، من ذلك قولهم: قضطَعه قَطْعاً ومقَطَعاً وتِقِطاعاً: أبانه، أي أن القطع كما يقول أهل اللغة:"هو إبانةُ بعض أجزاء الجرم من بعض فَصلاً، والذي يؤيد هذا المعنى قوله تعالى:(وقطعناهم في الأرض أمماً) سورة الأعراف/ (168)، أي فرقناهم ِفرقاً، ومقْطع الحق: موضع التقاء الحُكم فيه[5].

ويرى بعض أهل اللغة أن القطع قد يستخدم في الماديات أي يفصل"الشيء مدركاً بالبصر كالأجسام" أو يستعمل في المعنويات"أو مدركاً بالبصيرة كالأشياء المعقولة"[6].

أي أن القطع يفيد في اللغة الإبانة والفصل الواضح الذي لا مرية فيه ولا شك. ثم الجزم المبتوت فيه، لذا ناسب معناه اللغوي المعنى العام الذي استعمله الأصوليون لاحقاً.

أما اصطلاحاً فلم يجد الباحث تعريفاً واضحاً بما يسمى القطع أو القطيعة عند علماء الأصول سابقاً، ويمكن تعليل ذلك، بأن القطع كمصطلح ومنهج قد خالط وداخل فرعيات وقواعد علم الأصول ككل، حتى إنك لا تكاد تنتهي من مبحث فرعي لهذا العلم حتى تجد نفسك مضطراً لوداع القطع فيه، ثم ما تلبث أن تستفتح بمبحث فرعي جديد، حتى يستقبلك القطع فيه، وهكذا دواليك في جميع جزئيات وفرعيات هذا العلم.

---

[5] ابن منظور، لسان العرب، 8:276، والفيروز آبادي : القاموس المحيطترتيب: الطاهر الزاوي، بيروت: دار الفكر ، ط3 ج3 ص 647، وابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية 1369هـ ج5 ص101، والفيروز آبادي : بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد النجار، بيروت : المكتبة العلمية، د.ت ج4 ص 282، ومجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، القاهرة : دار عمران، ط3 ج2 ص774.

[6] الراغب الاصفهاني: مفردات القرىن الكريم، تحقيق: صفوان داوودي ، دمشق: دار القلم،1992م، ص539.

لكن هذا لا يمنع من ذكر بعض التعريفات والحدود للقطع عند الأصوليين بما يماثل الحالة المطروحة للمناقشة، ويمكن التعويل على مثل هذه الحالات.

يقول الجويني 478هـ:"... ومنه النصوص المقطوع ا التي لا تقبل التأويل والصرف عن مقتضاها وفحواها لا حقيقة ولا مجازاً.."[7].

ويذهب البعض مفصلاً في معنى القطع من خلال جانبيه الدلالي والثبوتي، يقول ابن تيمية مقسماً القطع:" إلى دلالته قطعية بأن يكون قطعي السند والمتن، وهو ما تيقنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله، وتيقنا أنه أراد به تلك الصورة، وإلى ما دلالته ظاهرة غير قطعية، فأما الأول فيجب اعتقاد موجبه علماً وعملاً، وهذا مما لا خلاف فيه بين العلماء في الجملة"[8].

أي أن تعريف القطع عند الأصوليين غالباً ما يختلط في تقسيمه الأصولي المشهور، وهو القطع الدلالي والقطع الثبوتي، وحتى نستكمل الصورة التعريفية للقطع، نحدد الجانب الدلالي والجانب القطعي، ثم نخلص إلى تعريف النص القطعي.

الجانب الدلالي: أن يكون اللفظ الدال دلالةً لا تحتمل التأويل[9]، كقوله تعالى: (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة) البقرة / (196). فلا يمكن بحال من الأحوال أن نخرج عن مقرر النص القطعي وهو عشرة أيام.

الجانب الثبوتي: وهذا غالباً ما ينصب عن طريق النقل المفيد لليقين قطعاً،وهذا ما أطلق عليه العلماء سابقاً اسم التواتر،فـ"خبر متواتر عن رسول الله صلى

---

[7] الجويني: التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: النيبالي والعمري، بيروت: دار البشائر الغسلامية، 1996م، ج2 ص99.

[8] ابن تيمية : مجموع الفتاوى 257/20 .

[9] انظر : محي الدين بن الجوزي : الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة ، تحقيق: محمود الدغيم، القاهرة: مكتبة مدبولي ، 1، 1995م، ص110، ص144.

الله عليه وسلم لا يعارض إمكان الزلل روايته ونقله، ولا تقابل الاحتمالات متنه وأصله[10].

بعد التعرف على جانبي القطع الأصولي، نحدد النص القطعي الأصولي بصورة كلية، فنقول: هو النص الذي استوى فيه القطع في جانبيه الدلالي والثبوتي. وهو ما يمكن التعبير عنه بالقطع الشرعي.

ويجدر التنبيه إلى العلاقة المستحكمة بين مصطلح النص ومصطلح القطع فالغالب في إطلاقات العلماء على النص هو القطع الدلالي الذي لا يحتمل التأويل مطلقاً، وبالتالي تلتقي إحدى إطلاقات النص مع إحدى إطلاقات القطع في المعنى الذي لا يقبل التأويل، فإذا كان النص هو اللفظ الذي لا يقبل التأويل، كذلك من إحدى إطلاقات القطع الأصولي-هو القطع الدلالي-وهو الذي لا يقبل التأويل، وعلى هذا يمكن توجيه بعض التعريفات التي قالها بعض الأصوليين في تحديد النص، والتي تقارب تعريف القطع الدلالي مقاربة تامة.

ألقابه الأصولية

أما ألقابه الأصولية فهي لا تعدو أن تكون استعمالات وإطلاقات قالها علماء الأصول سابقاً، وسنكتفي ببعض هذه الإطلاقات التي تفصح عن غيرها، من ذلك:

المعلوم: كانت بعض إطلاقا م تخصه بمصطلح العلم أو العلوم المقابل(للمظنون)، يقول الجويني 478هـ:"ومن أوضح ما يعتصم به أن مناط الأعمال في الشريعة ينقسم إلى: معلوم ومظنون.."[11].

---

[10] الجويني: غياث الامم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة: عبد العظيم الديب، الدوحة: وزارة الشئون الدينية،1400هـ، ص60.

[11] الجويني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، المنصورة: دار الوفاء، ط3، 1992م، 519/2، فقرة رقم(743) قارن مع فقرة رقم (842) ص570 وفقرة رقم (853) ص574.

وتابعه الآمدي 631هـ عندما قال:"والمعلوم المقطوع به غير قابل للزيادة والنقصان، فلا يطلب فيه الترجيح"[12].

وعلى صحة إطلاق هذا اللقب، نستطيع إدراك عبارة"المعلوم من الدين بالضرورة"، التي يتداولها الكثير من علماء الشريعة، وخاصة الأصوليون والفقهاء، وهو توضيح للقطع الأصولي الذي يفيد العلم الجازم الذي لا ريبة فيه.

القطعية: يذهب بعض الأصوليون إلى التعبير عن القطع بالمصدر، إذ يقول نجم الدين الطوفي(716هـ) شارح الروضة التي صنفها ابن قدامة المقدسي (541-620هـ) عند كلامه عن الاجتهاد وعلاقته بثبوت الدليل:"القطعية: ما وجب اعتقاد الحكم فيها قطعاً، ولم يجز اعتقاد نقيضه ولا جوازه وإن كان محتملاً،..فما دلّ عليه دليل قاطع لا يحتمل الخلاف، أو احتمله احتمالاً ضعيفاً ليس له من القوة ما يعول عليه لأجله، فهو قطعي" وعندما يقابلها بالاجتهادية وماذا تعني، فـ"الاجتهادية بخلافه.. وما دل عليه دليل ظني يحتمل النقيض احتمالاً قوياً، يعذر فيه من صار إليه عقلاً وعرفاً فهو اجتهادي"[13].

القاطع يعبر أحياناً عنه باسم الفاعل، يعتبر الطوفي أن الإجماع حجة قطعية، ويعلل ذلك قائلاً:"..أن الإجماع حجة قاطعة وكان القاطع يطلق تارة على ما لا يحتمل النقيض كقولنا: الواحد نصف الاثنين.. وتارة يطلق على ما يجب امتثالُ موجبه قطعاً، ولا يمتنع مخالفته شرعاً، أحببت أن أبين ما المراد من كون الإجماع حجة قاطعة، لأنه موضع إجمال واحتمال"[14].

---

[12] الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت :دار الكتاب العربي ، 249/4، قارن مع أبي الحسين البصري: شرح العمد، تحقيق ودراسة: عبد الحميد أبو زنيد، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم ،1410هـ 356/2، الطوفي: شرحمختصر الروضة، تحقيق: عبد اللهالتركي، بيروت: مؤسسة الرسالة ، 1987م، 156/1، 171/1.

[13] المصدر السابق، 616/3.

[14] المصدر السابق، 29/3.

الجازم يعبر عن القطع بأحد معانيه اللغوية وهو الجزم الذي لا ريبة فيه، يقول نجم الدين الطوفي 716هـ عن الجازم بأنه :"القاطع الذي لا تردد فيه، وبه يخرج الظن والشك والوهم"، وفي موضع آخر سماه المعلوم الذي لا يحتمل النقيض كالبدهيات والتواتريات[15].

وعند كلامه عن القواطع العقلية، يقول إن:" الجزم الذي لا يحتمل النقيض في نفس الأمر ..فالقواطع العقلية لا يختلف فيها[16].

النص يعبر الكثير من الأصوليين –وخصوصاً من المتكلمين- عن القطع بالنص، والسبب في ذلك يعود، أن النص قاطع على معناه، لا يحتمل التأويل البتة، لذا تصرف الكثير من علماء الأصول في إطلاق النص على القطع، وأرادوا به القطع الدلالي، يشرح الغزالي (505هـ) هذا المشكل، فيقول عن النص إنه:"اللفظ المفيد الذي لا يتطرق غليه احتمال، وقيل هو اللفظ الذي يستوي ظاهره وباطنه ولا يرد عليه الفحوى المفهوم على القطع...والمختار عندنا أن يكون النص ما لا يتطرق إليه التأويل"[17].

ويعتبر النص القطعي عند الأصوليين غير قابلٍ للتأويل، -واختلفت عبارات الأصوليين فيه، فمنهم من يسميه النص وهم المتكلمون، ومنهم من يسميه المحكم وهم الحنفية-لكن كلهم متفقون أنه متى أُعتبرت دلالته قطعية فلا يصح خضوعها للتأويل أو الاجتهاد، إذ يقول قاضي القضاة عبد الجبار (415هـ):" ما عليه دلالة قاطعة فليس هو من مسائل الاجتهاد"[18].

---

[15] المصدر السابق، 156/1، 171/1.

[16] المصدر السابق، 30/3، 142/3.

[17] الغزالي: المنخول في تطبيقات الأصول ، تحقيق: محمد هيتو دمشق: دار الفكر، ط2، 1400هـ ص165. قارن مع الطوفي مصدر سابق، 553/1.

[18] أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ضبط: خليل الميس، بيروت:دار الكتب العلمية، 1983م، 396/2.

جليات الشرع، يعبر عن ذلك الغزالي، فيرى أن القطع هو " وجوب الصلوات الخمس والزكوات، وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع.. فليس ذلك محل اجتهاده"[19].

الاعتقاد الجازم، يقول سعد الدين التفتازاني من الحنفية إنّ الاجتهاد في القطعيات لا يصح، ثم يقرن في هذا السياق الاعتقاد الجازم بالقطعيات، إذ يعتبر أن الاجتهاد في القطعيات لا يصح، وكذلك" وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين"[20].

ما لا يسوغ فيه الاجتهاد وهو تعبير الشيرازي عندما يذهب في تحديد القطع في باب الاجتهاد، فيرى أن القطعي هو ما لا يسوغ فيه الاجتهاد، وهو ما علم من دين الرسول صلى الله عليه وسلم ضرورة كالصلوات الخمس المفروضة والزكاة، فمن خالف في هذه المعلومات فهو كافر[21].

القطع الشرعي:

هو ما يطلق عادةً على الأحكام الشرعية من خلال الثبوت والدلالة، فمن حيث الثبوت هو ما يعبر عنه عند علماء الشريعة بالمعلوم من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة أو فرضية الصيام الثابت بالنقل المتواتر المفيد لليقين، أما من حيث الدلالة فهذا يختص بالنص الديني الذي لا يقبل التأويل أو الاجتهاد كقوله تعالى: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) سورة النور 2.

إلا أننا عند التدقيق نرى أن علماء الأصول يريدون غالباً من قولهم بالقطع –أي الشرعي- ما كان خاصاً بقسم الدلالة.

---

[19] الغزالي، المستصفى من علم الاصول، ص345.

[20] سعد الدين التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح، بيروت: دار الكتب العلمية ، د.ت، 118/2.

[21] الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، تحقيق: يوسف المرعشلي، بيروت: عالم

وهذا القسم يكون أعلى مـ لة لكل النصوص القطعية التي قد يتوافر فيها القطع الثبوتي ولا يتوافر فيها القطع الدلالي، أو العكس، لا فالنص القطعي الذي تتوافر فيع قطعية الثبوت والدلالة معاً يقدم على غيره من النصوص الشرعية القطعية التي افتقدت أحد الجانبين، ونقصد بلك القطع الثبوتي أو القطع الدلالي.

وحاول بعض علماء الحنفية توضيح القطع الشرعي، من خلال تقسيمه إلى معنيين[22]: أولهما ما يقطع الاحتمال كالنص المحكم والمتواتر الذي لا يقبل التأويل ، وها ما يطلق على درجته علم اليقين، وهنا دعا ابن عاشور على اعتبار القطع من هذا الباب عندما اعتبر القطعية هي : "التي دلت عليها أدلة من قبيل النص الذي لا يحتمل تأويلاً"23. وثانيهما ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنهي والخبر المشهور، وها ما يطلق عليه عندهم علم الطمأنينة.

القطع العقلي:

يقول عنه الطوفي (716هـ) بأنه: "الجزم الذي لا يحتمل النقيض في نفس الأمر" باعتبار أن "القواطع العقلية لا يختلف فيها"[24]،، فإن تخلف لم يعتبر قطعياً، كما هو واحد في البدهيات والأوليات العقلية التي يعتمدها كل العقلاء والتي لا تحتمل إلا وجهاً واحداً، كالواحد نصف الاثنين، لا فإن توضيح الواضحات العقلية من أشكل المشكلات.

القطع العادي:

هو ما يمكن تخلفه ولكن في حالات نادرة جداً، وهذا يختص بالأعراف والعادات البشرية المألوفة بين البشر، والتي قد تتخلق نظراً للعادة غير المحكمـة،

---

[22] التفتازاني، شرح التلويح، 129/1، والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت: دار صادر، د.ت، 1200/5.

[23] الطاهر بن عاشور : مصقاصد الشريعة، تحقيق : محمد الميساوي ، ماليزيا: البصائر للإنتاج الفني، 1998م، ص 220.

[24] الطوفي، شرح الروضة، 30/3، 142.

وقد ضرب الشاطبي 790هـ مثالاً فقهياً لهذا القطع العادي، فقال: "كمن حفر البئر خلف باب الدار في اللام، بحيث يقع الداخل فيه بلاريب، وشبه ذلك"[25].

ويمكن أن يمثل له أيضاً بأن خروج الشمس من المشرق يمثل قطعاً عادياً، لاعتبار أن عموم الخلق قد أدركوا هذا، حتى أنك لو أخبر م بخروجها من المغرب ما أ وا بكلامك أو اعتبروه، لتكرار الزمان والمكان على خروجها من المشرق ، لكن الصحيح أن ها القطع وإن كان عادياً، فإنه مخروم بخروج الشمس من الغرب، وهذه إحدى علامات يوم القيامة.

المبحث الثاني:

بيان خصائص النص القطعي:

من القضايا الجلية في علم أصول الفقه أن القواطع أو القطعيات قد احتلت مكانة هامة في توجيه الأحكام وترتيب الاستدلالات ، ولاشك أن النص القطعي الذي أصاب القطع في جانبيه الدلالة والثبوتي مثل صورة أساسية عند الأصوليين في توجيه الأحكام وتحديد مراتب الاختلافات. من هذا الباب سينصب اهتمامنا على عرض خصائصه الأصولية ،والتي ذكرت عرضاً أثناء تنظير الأصوليين للأحكام والأدلة الشرعية وطرق الاستدلال.

وكل ما يذكر للنص القطعي من خصائص يكون النص الظني على خلافه غالباً، ونقصد بالنص الظني هو النص الذي فقد القطع في أحد جانبيه الدلالي أو الثبوتي، أو فقدهما معاً، مع ها ما سنثبته في واقع الخصائص الأصولية.

---

[25] أما الأنواع الأخرى التي يذكرها الشاطبي فهي كما يقول : "و...والثاني ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً، كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي غالبها أن لا تضر أحداً وما أشبه ذلك والثالث: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً، وهو على وجهين أحدهما أن يكون غالباً كبيع السلاح من أهل الحرب والصاني أن يكون كثيراً لا غالباً كمسائل بيوع الآجال". أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة ، شرحه: عبد الله دراز ، بيروت :دار الكتب العلمية، د.ت. 264/2.

الخصيصة الأولى: ندوة النص القطعي في الأحكام الشرعية:

من أبروز خصائص النص القطعي وأظهرها ندرته وقلة توافره في الأحكام التشريعية ، فالنص القطعي الذي يشمل القطع الدلالي والقطع الثبوتي معاً يندر أن يتوافر مل أحكام الشريعة، خلافاً للدليل الظني الذي يتوافر بكثرة ووفرة في أحكام الشريعة.

فكما هو معلوم من الدين بالضرورة وفرة الأحاديث الآحادية، والتي تفيد الظن الغالب المفيد للعمل، في حين أن الأحاديث المتواترة قليلة الوجود، بسبب صعوبة النقل الجماعي المتواطئ، أي أن يتوافر القطع الشرعي للنص في حكم شرعي ما، فهذا قليل ونادر في الأحكام الشرعية.

وقد ذكر بعض الأصوليين، منهم على سبيل المثال وليس الحصر نجم الدين الطوفي (716هـ) عندما تناول مسألة خبر الآحاد ، إذ ذكر بعض الاعتبارات لوجوب العمل به، من هذه الاعتبارات أن" قواطع الشرع نادرة، فاعتبارها يعطل أكثر الأحكام . فتعينت الآحاد[26].

ولعل الحكمة التي من أجلها قلّ توفر القواطع وكثر تشعب الظنون الراجحة والمرجوحة في الأحكام التشريعية ، هو إعمال العقل وإشغال الذهن في التوصل إلى مراد الله تعالى من نصوصه، وهنا تلتقي قضية العقل والنقل في صور ا المثلى ، فيكون للمجتهد الحظوة الخالصة في إعمال عقله للتوصل إلى كنه الحكم الشرعي، وهنا في هذا المضمار تبرز الاختلافات المحمودة القائمة على إدراك مراد الشارع.

ولهذا قيل أن القطعي لا يساعد في الفروع الجزئية والاختلافات الفقهية باعتبار أنه يدلُ دلالةٌ لا تقبل التأويل ، وهذا لا يستقيم مع منهج الفقهاء في خلافا م الفرعية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن مدلوله يعتبر يقينـاً،"

---

[26] الطوفي ، مصدر سابق ، 112/2، قارن مع ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر، راجعه: سعد الدين الكاتب، بيروت:دار الكتاب العربي ، 1981م ، ص93 .

ولا علم بعد اليقين"[27]. فالظنون والفروع الفقهية لا يتطلب فيها القطع ، لذا قال الجويني (478هـ) وهو في صدد الاعتراض على الفقهاء في توجيه الأدلة والخطابات الشرعية من خلال الفروع الفقهية الجزئية:" وأما الفقهاء فلا أرى لهم كلاماً مرضياً يعول على مثله في ابتغاء القطع"[28].

في المقابل ، لا نستطيع القول أن الحكم العقائدي فيه شح من النصوص القطعية ، ووفرة من النصوص الظنية كما هو الحال في الحكم الشرعي ، لاعتبار أن الحكم العقائدي جاء لتثبيت الصورة الكلية والنهائية للعلاقة بين الله تعالى والعبد ، وهذه أعلى مراتب التصور والتفكير التي قامت السماوات والأرض من أجلها ، فلا يلزمها إلا القطع اليقيني، لذا كانت الأحكام العقائدية مبنية على النصوص القطعية الجازمة ، ومن هنا جاء إطلاق لفظ العقيدة على هذه الأحكام ، لأن العقيدة تفيد اليقين والجزم على المعنى المراد.

فندرة النصوص القطعية تكون في الأحكام الشرعية ، ولا يمكن إطلاقها على الأحكام العقائدية لخلو العقيدة أصلاً من الظنون ، ولو كانت راجحة .

الخصيصة الثانية: النص القطعي هو مراد الشارع جزماً ويقيناً

يعبر النص القطعي عن مراد الشارع جزماً ويقيناً، خلافاً للنص الظني الذي يحتمل أكثر من فهم لمراد الشارع ، ولعل هذا من الرحمة المهداة والمنة المعطاة من التشريع الإسلامي.

فإذا تحقق للنص الشرعي القطع بجانبيه الدلالي والثبوتي – وهذا ما أسميناه سابقاً بالقطع الشرعي – يلزم منه أن يكون مراد الشارع هذا يقيناً جازماً ، فتقف الاجتهادات الشرعية عند باب النص ولا تتجاوزه ، وهو حجة على جميع الأفهام والعقول .

---

[27] ابن الجوزي ، الغيضاح لقوانين الاصطلاح، ص144، ص 452.

[28] ويقول في موضع أخرى : فالإحتمال عند انعدام القواطع ، وانحسام البراهين السواطع، مضطربٌ رحب، وللظنون مجر وسحب، انظر الجويني في : البرهان في أصول الفقه، 161/1، 794/2،والغياثي ، ص 144.

فالقطع أو اليقين كما يرى ذلك بعض العلماء – وخصوصاً بعض المتكلمين أو الصوفيين – يفيد العلم اليقيني الذي لا شك فيه، يقول الجنيد رحمه الله تعالى:" اليقين هو استقرار العلم الذي لا يحول ولا ينقلب ولا يتغير في القلب"[29].

مثال ذلك في الأحكام التشريعية قوله تعالى:" وأقيموا الصلاة وأتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين" (سورة البقرة 43)، فهنا النص القطعي دل دلالة لا تحتمل التأويل على مراد الشارع من إقامة الصلاة .

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الاجتهاد في تتريل النص على الواقع أو الحادثة ، أو سعة الاختلاف في تطبيق النص القطعي لا يعني أن النص القطعي قابل للاجتهاد، فلو اختلف المكلفون في تحديد مسار القبلة في الصلاة لا يعني هذا أ م اختلفوا في أصالة الحكم القطعي الذي يفيد وجوب الصلاة.

يقول الغزالي (505هـ) في هذا الصدد وهو يشرح معنى اليقين:"[30]

فلنذكر معنى اليقين في نفسه لتفهم ذاته، أما اليقين: فشرحه أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت إليه، فلها ثلاثة أحوال :". وهي[31]:

الحالة الأولى: أن يتيقن ويقطع به وينضاف إليه قطع ثان ، وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح، ويتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس ، فلا يجوز الغلط في يقينها الأول ، ولا في يقينها الثاني ، ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول.

بل يرى أن النفس لا بد أن تكون مطمئنة آمنة من الخطأ ، بل حيث لو حكى لها عن نبي من الأنبياء أنه أقام معجزة، وادعى ما يناقضها، فلا تتوقف في

---

[29] الجرجاني: التعريفات ، تحقيق : غبراهيم الأبياري القاهرة : دار التراث ، دت، ص 332، بصائر ذوي التمييز 397/5.

[30] الغزالي ، المستصفى ص35 .

[31] المصدر السابق ، ص 35 وما بعدها ، بتصريف شديد.

تكذيب الناقل ، بل تقطع بأنه كاذب ، أو تقطع بأن القائل ليس نبي ، وأن ما ظن من معجزة فهي مخرقة.

ومثال ذلك: الثلاثة أقل من الستة ، وشخص واحد لا يكون في مكانين ، والشيء الواحد لا يكون قديماً حادثاً موجوداً معدوداً ساكناً في حالة واحدة . وهذه الحالة هي عين القطع العقلي الذي يفيد الجزم والقطع، ولا يتخلف عن مراده.

الحالة الثانية : أن تصدق ا تصديقاً جزماً لا تتمارى فيه ، ولا تشعر بنقيضها البتة، ولو شعرت بنقيضها تعسر إذعا ا للإصغاء إليه ، ولكنها لو ثبتت وأصغت ، وحكى لها نقيض متعقدها عمن هو أعلم الناس عندها ، كنبي أو صديق أورث ذلك فيها توقفاً.

ولنسم هذا الجنس اعتقاداً جزماً، وهو أكثر اعتقادات عوامل المسلمين واليهود والنصارى في معتقدا م وأديا م، بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريق الأدلة، فإ م قبلوا المذهب والدليل جميعاً بحسن الظن في الصبا، فوقع عليه نشؤهم.

ولعل هذه الحالة تقارب معنى القطع العادي الذي أشار إليه بعض العلماء لاحقاً، كالشاطبي (790هـ) ، فهو وإن أفاد القطع والجزم، لكنه قد يتخلف في بعض الحالات .

الحالة الثالثة: أن يكون لها سكون إلى الشيء والتصديق به، وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر ، لكن لو شعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله، وهذا يسمى ظناً، وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تحصى ، فمن سمع من عدل شيئاً سكنت إليه نفسه، فإن انضاف إليه ثان زاد السكون وإن انضاف إليه ثالث ، زاد السكون والقوة فإن انضافت إليه تجربة لصدقهم على الخصوص ، زادت القوة.

فإن انضافت إلبه قرينة كما إذا أخبروا عن أمر مخوف ، وقد اصفرت وجوههم ، واضطربت أحوالهم، زاد الظن وهكذا لا يزال . وهذا حال الظن

الغالب الذي يفيد علماً قريباً من اليقين، لكنه لا يصل بحال من الأحوال إلى درجة القطع اليقيني .

يجدر التنبيه هنا إلى أن النص القطعي الذي يفيد العلم اليقيني ، يوجب العمل ، ويؤثم مخالفه إذا كان النص القطعي شرعياً ، أو يكفر إذا كان هذا النص متعلقاً بالعقائد والأصول ، في حين أن النص الظني الذي لا يفيد العلم اليقيني ويفيد غلبة الظن ، يوجب العمل أيضاً ، نظراً لأن الظنون معتبرة ومقبولة في الأحكام الشرعية . لذا عند النظر في تنظير الأصوليين للأدلة والأحكام والخطابات الشرعية ، نراهم يستعملون قاطعين:

قاطع العلم، ويقصدون به أن يكون الدليل أو الخطاب مفيداً للعلم اليقيني بذاته الانفرادية لا بغيره ، كما هو الحال في الآية القرآنية ذات الدلالة القطعية أو الحديث المتواتر أو الإجماع القائم على أصل قطعي.

قاطع العمل ، ويعنون به أن الدليل أو الخطاب الشرعي ما دام أنه لم تكتمل له القطعية اليقينية لذاته، بل وصل إلى مرحلة غلبة الظن بمفرده لا بمجموعه. فهي بمفردها لا تفيد القطع لكن بمجموعها تفيد القطع العملي ، وهذا واضح في حديث الآحاد أو القياس الفقهي .

وقد عبر الكثير من الأصوليين عن هذا ، يقول الجويني (478هـ): " فإنا لا نعلم وجوب العمل بخبر الواحد، وإنما نعرفه بالدلالة القطعية المقتضية وجوب العمل بخبر الواحد، فلم يحصل العلم بالخبر إذاً ، وإنما يحصل بالدليل الدال عليه وهو مقطوع به، فاعلم ذلك فخرج له من هذه أن خبر الواحد لا يقبل العقليات وأصول العقائد وكل ما يلتمس فيه العلم"[32].

ومثله قال الغزالي: "وأما العلم بخبر الواحد فمعلوم الوجوب ، بدلي قاطع أوجب العمل عند ظن الصدق، والظن حاصل قطعاً، ووجوب العمـل عنـده

---

[32] الجويني، التلخص، 430/2.

معلوم قطعاً، كالحكم لشهادة اثنين، أو يمين المدعي مع نكول المدعى عليه.."[33].

ولعل هذا الطرح الأصولي هو الذي دفع الشاطبي إلى الربط مابين العلم والعمل في المقدمة الخامسة من كتابه الموافقات عندما اعتبر"كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها هو فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي"[34].

الخصيصة الثالثة: النص القطعي يتعالى عن ظرفية الزمان والمكان

يتعالى النص القطعي عن ظرفية الزمان والمكان، ولا يتقيد بأي من الظروف والأزمنة، فلا يقبل أن يتحول عن مراد الشارع بتاتاً، بل يلزم معناه ولا ينفك عنه، وإذا انفك عنه فلايكون نصلاً قطعياً، وإنما هو عند التحقيق والتدقيق نص ظني. و بذا يختلف النص القطعي عن النص الظني الذي قد يقبل التأطير ضمن دائرة الزمان والمكان.

فقوله تعال: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم" (سورة المائدة 38).

تفيد جزماً ويقيناً أن مراد الشارع هو قطع يد السابق إذا توفرت أركان الجريمة واستوفت شروطها الشرعية وانتفعت الموانع، فلا يصح والحال هكذا أن يقيد هذا النص أو يحصر بدعوى العرف أو البيئة الاجتماعية، التي لا تقبل مثل هذه النصوص، فنقبله مثلاً في بلاد الجزيرة، ونرفضه في بلاد الغرب الإسلامي بحجة التطور واختلاف العصور والأزمان.

وفي هذا الصدد ذهب بعض المفكرين إلى الخلط واللبس بين مقتضيات النص القطعي والنص الظني،مثال ذلك ما ذهب إليه الدكتور محمد عابد الجابري في أن قطع يد السارق كان يحقق مصلحة في عصرٍ ماض، حيـ ـث لم

[33] الغزالي، المستصفى ص 116، قارن مع المنخول ص 332.

[34]

يكن آنذاك سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المساجين، لذا، فقطع يد السارق في مجتمع صحراوي تناسبه وتلائمه" إذن، فقطع يد السارق تدبير معقول تمام في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحل والترحال"، أما الآن وهذا حال ومآل كلامه، فإن هذه العقوبة لم تعد تناسب اعصر المتمدن والمتحضر[35].

وهذه نظرة لا تقبل ، لأن فيها لبساً واضحاً بين النص القطعي الذي يتعالى عن ظرفية الزمان والمكان، والنص الظني الذي قد يقبل هذا، لأن النص الظني قد يحتمله أكثر ن فهم ورأي، فإذا غلب على ظننا أن إعماله في هذا العصر أو في هذا العرف قد يؤدي إلى حرج ومشقة على المكلف ، قد نختار الرأي الآخر -المبني على دليل ظني- الذي هو أهون وأخف من الأخذ بالرأي الآخر. فإذا لم نستطع "الوصول إلى الحق قطعاً، فيكون المطلوب هو الأرجح فالأرجح وذلك هو الغالب في أحكام الفروع"[36].

يقول الجصاص (370هـ) :"والأصل في ذلك: أن الأحكام التي ليس فيها نص ولا إجماع طريق إثبا ا وجهان، أحدهما : ماكان الله تعالى عليه دليل قاطع يوصل إلى العلم به، حتى لا يكون العادل عنه مصيباً بل المخطئ تاركاً لحكم الله والثاني : ماكان طريقه الاجتهاد وغالب الظن ليس عليه دليل قاطع يوصل إلى العم بالمطلوب وهذا الذي يقول فيه أصحابنا : أن كل مجتهد مصيب... على ها أن كل شيء ثبت من طريق يوجب العلم فإنه لايجوز تركه بما لا يوجب العلم"[37]، وبالتالي لا يصح" الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين"[38].

---

[35] محمد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشرعية، بيروت: مركز دراسات الوحدة، 1996، ص 171.

[36] الطوفي، مصدر سابق، 561/1.

[37] الجصاص: الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1985م 161/1.

[38] التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح 118/2.

أي أن الخلاف واقع ضمن النصوص الظنية التي قد تتأثر بواقع العصر أ الزمان، في حين أن النص القطعي لا ينسجم مع هذا الواقع.

الخصيصة الرابعة: مرونة النص القطعي تتناسب مع ثباته وتعاليه

من الجائز القول إن هناك مرونة للنص القطعي تتناسب مع ثباته وتعاليه، وهذه المرونة تعتبر آنية ومحدودة، وتبرز عند وقت الحاجة الشرعية، ولا ينفك المراد من النص القطعي حتى وقت الحاجة، لأن الأصل بقاء ما كان واجباً، وإذا زال يزول لعذر، فإذا زال هذا العذر عاد الحكم لنصه القطعي.

فأحكام الضرورة في الشريعة الإسلامية خير مثال على ما نحن بصدده هنا، فإذا شارف مكلف على الهلاك والموت بسبب غياب الطعام والزاد عنه لظرف من الظروف، فأكل الميتة ليستقيم أمره ويثبت عوده، فهل نعتبره قد خالف نصاً قطعياً في دلالته وثبوته وهو قوله تعالى : (إنما حرم عليكم الميتة والدم والحم الخ ير وما أهل به لغير الله) سورة البقرة 173.

الحقيقة أن هذا التأويل لا يستقيم، لأن الضرورة شرعت من جملة نصوص قطعية في دلالتها وثبو ا، حتى مثلت عند المحققين قاعدة: الضرورات تبيح المحظورات ، وكما هو معلوم أن القاعدة الكلية تقدم على النص القطعي والقياس الجلي الذي يفيد القطع، وقد أثبت هذا القرآن الكريم في نفس سياق الميتة، فقال تعالى: (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخ ير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم) سورة البقرة 173.

ثم إن العمل بالضرورة استثناء، وليس أصلاً يبنى عليه،أي أن الدليل القطعي يبقى قطعياً بعد زوال ذا الاستثناء.لذا،فالنص القطعي،قد حافظ على قطعيته ويقينيته، وعندما عارضه فعل هذا المكلف إنما عارضه شكلياً وظاهرياً،وليس أصالةً وجوهراً، بدليل أن النص القطعي الذي منعه من أكل الميتة، أباح له في حالة، وهي حالة الاستثناء ، فعندما تحققت هذه الحالة، وجب الأخذ ا، وعندما تزول يعود المكلف للوضــع الأصلــي، وهذا مراد

العلماء من الأول بأن : "ما جاز لعذر بطل بزواله" أي أن المكلف في كلتا الحالتين منضبط بحكم النص القطعي، ولم يخرج عنه قيد أنملة. وهنا ندخل في باب الرخصة، والضرورة هي أبرز سمات الرخص التي أجازها الشارع فالرخصة أجيزت لوجود الضرورة.

وفي هذا السياق يجدر بنا التنويه إلى ما ذهب إليه الدكتور نصر حامد أبو زيد حين اعتبر النص الديني ثابتاً من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني يصبح متغيراً ومتبدلاً، إ يقول : "إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والتغير، أي من جهة الإنسان ، ويتحول إلى نص إنساني "يتأنسن"...النص منذ لحظة نزوله الأولى أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي تحول من كونه نصاً إلهياً فهماً إنسانياً، لأنه يتحول من الت يل إلى التأويل.."[39].

وهذه الدعوى التي ينادي ا أبو زيد للأسف فيها من الخروج على المقررات والمعتبرات الشرعية والعلمية الشيء الكثير، إذ يرى أن النصوص الدينية ليست في" التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أ ا تنتمي إلى بنية ثقافية محدودة، تم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي"[40].

وهذه الدعوى محل نظر وتأمل، وأقل ما يقال إنها مردودة على صاحبها، لأن النص القرآني وخصوصاً القطعي الدلالة يبقى ذا صبغة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، وإذا تبدلت فإنما تتبدل وتتغير لا لظرفية الفهم الإنساني كما يرى المؤلف، بل لظرفية النص نفسه، فالنص القرآني القطعي بذاته وبثباته يحمل مرونته وسعته تجاه المتغيرات والضروريات ، فهو نص قطعي على دلالته لا يحيد عنها إلا للضرورة، فإذا وقعت الضرورة والاستثناء فإنه يتبدل انسياقاً وتماثلاً مع

---

39 نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني،القاهرة: سينا للنشر، 1992، ص93.

40 المصدر السابق ، ص 193.

روح النصوص القطعية التي تفرض وضع الضرورة في محلها، ثم إذا انتفت هذه الضرورة، عاد النص إلى موقعه وثباته، أي أن النص القطعي لا يتحول بالفهم الإنساني إلى حالة التغيير، بل دلالته تبقى ثابتة لا تتغير، والتغير يقع في ضمن دائرة التطبيقات الشرعية على الحوادث والوقائع.

وعلى هذا الأساس يمكن فهم كلام أبي زهرة، حين قال: "فإن حال الاضطرار تجيز إسقاط بعض الواجبات اللازمة في حالة الاختيار، وذلك ثابت بالنصوص القاطعة"[41].

ثم إن ربط النصوص القرآنية ببيئة معينة، وتحديد ذلك بمناخ اجتماعي سابق، فيه تجنٍ على قدسية النص القرآني وتعاليه عن ظرفية الزمان والمكان. لذا، أصبح فهم السابقين وخصوصاً الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام، وسلف الأمة غير ملزم لنا ، ونظراً لأن المناخ الاجتماعي تغير وأن البيئة قد تبدلت كما يرى المؤلف، وهذا الأمر فيه تجنٍ على قطعية النصوص القطعية وخلطها بالنصوص الظنية، وجعل دلالتها في نهاية المطاف قابلة للتبدل والتغير.

وهنا يجدر الإشارة إلى أن الضرورة لم تحصر فقط بمعارضة القطعي من النصوص، بل هي شاملة متى تحققت في النصوص والأحكام، فهي تخالف الحاجي والتحسيني، وتتقدم عليهما ، فمثلاً راعى الشارع ستر العورة ، وجعله من محاسن الأخلاق، وألزم المكلف بشرطية سترة العورة في صلاته، ولكنه أهدر هذا الحكم ولم يعتبره في حالة تصادمه مع ضروري، فأبيح كشف العورة في حالة العلاج أو إجراء العمليات الجراحية حفاظاً على نفس المكلف، التي هي أوجب من الكشف على عورته.

الخصيصة الخامسة: شمول النص القطعي على جميع مفرداته وجزئياته

من خصائص النص القطعي شموله جميع مفرداته وجزئياته المندرجة ضمن نطاق النص، فلا تخرج عنه البتة، ولايمكن إقحام مفردة غريبة عليه لتأخذ

[41] أبو زهرة: مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، القاهرة: دار الفكر العربي ، ط2، 1964، ص 402.

مدلول هذا النص القطعي، تصديقاً لقوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا" سورة المائدة 3.

فالقواطع الشرعية قد اكتملت في عصر النبوة، وليس هناك حاجة في إضافة قطعي جديد لم ينص عليه الشارع.

مثلاً قوله تعالى:(الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر)سورة النور2.

فالزنا الذي يفيد في الاصطلاح الفقهي الإيلاج المحرم[42]، إذا تحققت أركانه الأساسية وشروطه الشرعية وجب إطلاق الحكم على الفاعل، ولو كان الزاني صغيراً أو كبيراً، ذمياً أو مسلماً، عاقلاً أو مجنوناً، ونقد هنا من إطلاق الحكم الشرعي عليه، هو الوصف الملازم له ، لأنه قام بالفعل مستكملاً الأركان والشروط، ولا نقطع في الوقت نفسه من إيجاب الحد عليه من رجم أو جلد ، والشروط، ولا نقطع في الوقت نفسه من إيجاب الحد عليه من رجم أو جلد، فقد يكون هناك من الموانع الشرعية ا يمنع إقامة الحد عليه، وعملاً بقوله صلى الله عليه وسلم: ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله ، فإن يخطئ في العفو خير له من أن يخطئ في العقوبة"[43].

فا نون الذي تلبس ذه الجريمة لا يقام عليه الحد لقفوله صلى الله عليه وسلم : "رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر ، وعن ا نون حتى يعقل أو يفيق"[44].

وهنا تأتي قضية وهي ملازمة بعض الحوادث القريبة أو المقاربة لمعنى الزنا مثل حالة الفاعل بالحيوان الفاحشة أو مثل حالة الاستثناء وهي "زنا اليد" فـ لا

---

[42] ويعرف الفقهاء الزاني بأنه: المكلف واضح الذ1كور أولج حشفة ذكره الأصلي المتصل أو قدرها منه عند فقدها في قبل واضح الأنوثة ولو غوراء، انظر : الشربيني : الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، بيروت: دار الفكر، 1415هـ، 520/3.

[43] البيهقي:/ سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، 1414هـ ، باب ما جاء في دري الحدود بالشبهات، 238/8.

[44] النسائي: المجتبى من السنن، تحقيق: عد الفتاح أبو غدة، حلب : المطبوعات الإسلامية، ط2، 1406هـ، 21 باب من لا يقع طلاقه من الأزواج 156/6.

نقطع بجلد أو رجم هذا الفاعل ، نظراً لتشابه هذه الحادثة بواقعة الزنا في بعض جزئيا ا، واختلافها في الأجزاء الأخرى، فلا نأخذ ذا القطع اليقيني، وها لايمنع من قيام التعزير على حالة الفاعل بالدابة أو المستمني في حين لا ينفع الزاني إلا إقامة الحد عليه.

هناك مثال ذكره العلماء بالرغم من خلافهم في شمول نصه للأفراد الخارجة عنه، وهو قوله سبحانه وتعالى في براءة عائشة ري الله عنهما: (إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم، وتحسبونه هيناً وهو عند الله عظيم، ولولا إ سمعتموه قلت ما يكون لنا أن نتكلم ا سبحانك هذا تان عظيم يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً إن كنتم مؤمنين) سورة النور 15-17.

فهنا اجمع العلماء على أن سبب نزول الآية إظهار براءة عائشة رضي الله عنها، وأن هذه الآيات تمثل وصفاً قاطعاً يقينياً في براء ا ري الله عنها، لا من يصف أم المؤمنين بالفاحشة أو ينتقص من حقها ، فقد خالف نصاً قطعياً في ثبوته ودلالته، لا يكون كافراً بمناقضته ما نص عليه النص القطعي.

هذا بغض النظر عما فيه من قلة أدب، وقذف وفسوق في التعرض لنساء النبي (ص)، فهذا أمر مبتوت فيه، ولكن نريد التعرض للمسألة من جانبها الأصولي والدلالي.

أما التعرض لنساء النبي (ص) –غير السيدة عائشة- لا يعد كفراً، وإن عد ها فسقاً وزندقةً وعصياناً، لما فيه من تجرؤ على أمهات المؤمنين رضي الله عنهن، وهذا واضح من استقراء النصوص والدلالات في أحكام الشريعة التي تطلب وتفرض على المسلم حبه لآل البيت ولأمهات المؤمنين. لكن هل يجزم بالقطع بكفر من آذى النبي (ص) بنسائه كما هو الحال فيمن آذى أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

ويوجد في المسألة خلاف فقهي واضح، فيذهب البعض إلى اعتبار من شتم أمهات المؤمنين ليس بمؤمن قياساً على هذه الآية، كما يقول ذا الحنفية والحنابلة وهو اختيار ابن تيمية رحمـه الله، واستدلـوا علـى هـذا بقولـه

تعالى: "الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات أولئك مبرؤون مما يقولون لهم مغفرة ورزق كريم" (سورة النور 26)، والرأي الآخر هو رأي الشافعية ورواية عن الحنابلة أ ن سوى عائشة رضي الله عنها كسائر الصحابة، وسا ن يجلد وهو قاذف.

والظاهر أنه لا يصح أن نقطع بكفر من قال بسوء في حق نساء النبي (ص) –نظراً لفقد القطع الشرعي الذي وقع للسيدة عائشة ولم يقع لغيره-، وإن كان لا يقول مثل هذا إلا زنديق أو فاسق ., ويعتبر قاذفاً يستق الجلد والتأديب من قبل ولي الأمر[45].

الخصيصة السادسة: تضمن النص القطعي المصلحة

يتضمن النص الشرعي عموماً المصلحة المقبولة شرعاً، تصديقاً لقوه تعالى: (يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين) (سورة يونس 57). وقوله تعالى: "أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير اله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً" سورة النساء 82.

بيد أن تأكد المصلحة في النص القطعي أوجب وأكبر مقارنةً بالنص الظني، لاعتبار أن المصلحة قد تتبدل في واقع الظنون –ولو كانت راجحة- فقد يكون معنى من معاني النص الظني اليوم راجحاً لكنه في الغد مرجوحاً، وهذا هو الحال الطبيعي للنصوص الظنية التي تتبدل وتتغير، نظراً لاختلاف الأحوال وتبدلها، في حين أن النص القطعي لا يتبدل ولا يتغير، وبالتالي تكون المصلحة ملازمة له قطعاً.

فقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتبـاع بالمعـروف

[45] انظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: الموسوعة الفقهية، الكويت، مطبعة الموسوعة الفقهية، ط3، 1986، 185/22، وابن تيمية : الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1978، ص 567.

وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم" (سورة البقرة 178).

فالنص القطعي هنا واضح الدلالة على قتل القاتل ، وهو ـذا يحمل في طياته المصلحة الشرعية من تشريع هذا الحكم.

مثال آخر أن القرآن الكريم قد أوجب على المرأة المتزوجة عند انحلال رابطة الزواج، أن تتربص مدة ثلاثة أشهر إن كانت لا تحيض، أو ثلاث حيضات عن كانت من ذوي الحيض، لقوله تعالى: (واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعد ـن ثلاثة أشهر واللائي لم يضن وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) سورة الطلاق 4.

أما عند التأيم، أي بوفاة الزوج، أوجب عليها الشارع تربض أربعة أشهر وعشرة أيام، لقوله تعالى : (والذين يتوفون منكم ويذرون أزوجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً، فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن المعروف، والله بما تعملوا خبير) سورة البقرة 234.

فهذا النص قطعي الورود والدلالة في عدة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها، مهما قيل بضرورة الاستغناء عن هذه العدة، أو تقليص أيامها لمصلحة المرأة ومستقبلها الاجتماعي,. ففي ظنهم: أن تقليص المدة أو إلغاءها يندرج في مصلحة المرأة، وخصوصاً إذ تقدم لها زوج جديد ففي هذه الفترة.

لزم عن ذلك، اجتماع المصلحة مع المفسدة، والعقل قاصر عن ترجيح أحدهما على الآخر، لذا، بقي الشرع بحكمه القطعي هو الفيصل وهو الحكم، فكم بضرورة استكمال العدة.

الخصيصة السابعة: منكر النص القطعي كافر البتة

من خصوصيات النص القطعي عند العلماء أن منكره وجاحده كافر، لأنه عارض مراد الشارع جزماً وتحقيقاً، وأغلب دعوى التكفير عند العلماء إلى القطع الثبوتي "كالقرآن والسنة المتواترة" لاعتبار أن منكره قد أنـكر مـ ـا

تعارفت عليه عقول العلماء والعقلاء معاً، حتى إن منكره يكون قد خالف البدهي المقرر، وعلى حد قوله توضيح الواضحات من أشكل المشكلات فالمنقول إلينا بالتواتر يفيد اليقين والقطع، في حين أن المنقول إلينا بغير التواتر لايفيد ما يفيده المتواتر.

يرى الشافعي (204هـ) رحمه الله تعالى في منكر خبر الآحاد انه لا يكفر لأنه لم يخالف ما ثبت قطعاً عن الرسول صلى الله عليه وسلم من باب الطريق المنقول، وإن كان أخطأ في تأويله الخروج عن الحديث إذ يقول : "فأما ما كان من سنة من خبر الخاصة الذي قد يختلف الخبر فيه...فالحجة عندي أن يلزم العالمين...ولو شكَّ في هذا شاك لم نقل له: تب..ولكن تقي بلك على الظاهر من صدقهم ، والله وليُ ما غاب عنك منهم"[46].

وعلى هذا الأساس حاول الغزالي (505هـ) كشف المراد من تكفير العلماء لمنكر الإجماع، فكر أن مقصودهم ينصب على الإجماع القطعي اليقيني، في حين أن الإجماع الظني لا يستقيم فيه دعوى التكفير ، إ يقول : "قد كثر في أثل الإجماع لأهل الإسلام والفقهاء، إذا أطلقوا التكفير لخارق الإجماع،/أرادوا به إجماعاً يستند إلى أًصل مقطوع به، من نص أو خبر متواتر"[47].

أما النص الظني فمجال الاختلاف فيه واسع وشائع، لذا، فلا تناسب بينه وبين دعوى التكفير، لأن التكفير يقام على أمر معين محدد من طرفا الشارع، والظنون هي أمور غير محددة، ولا اية لها. والتكفير لابد أن يكون قائماً على أمر معلوم ومحدد، وهذا ما أراده ابن النجار الفتوحي (972هـ) عندما قال: "التكفير بمخالفة ا مع عليه لابد أن يكون معلوماً من الدين بالضرورة"[48].

---

[46] الشافعي: الرسالة ، تحقيق : أحمد محمد شاكر،/ القاهرة: دار التراث، ط2، 1979م، ص 461، ص478.

[47] الغزالي ، المنخول ، في تعليقات الأصول ص 309.؟

[48] لابن النجار الفتوحي: شرح الكوكب المنير، تحقيق : محمد الزحيلي، ونزيح حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، 1993، 353/2.

الخصيصة الثامنة: النص القطعي لا يقبل التأويل مطلقاً

يعلو النص القطعي على أن يخضع لآلية التأويل وإن كانت صحيحة، فقد ضبط الأصوليون التأويل بشروط[49]، وكان من أبرز هذه الشروط عدم تأويل النصوص القطعية، لأ ا لا تقبل بحال من الأحوال أن تخضع لأفهام المكلفين ولو كانوا علماء مجتهدين. وعلى حد قول ابن حزم الظاهري (456هـ): "ولا يحل لمسلم يخاف الله عز وجل أن يترك يقيناً، لما لعله ليس كما يظن"[50].

فإذا قلنا هذا في حق التأويل الصحيح، فمن باب أولى أن لا ينظر إلى التأويل الفاسد في النصوص القطعية. وأغلب تأويلات الفرق والأحزاب الإسلامية منذ الخلاف الذي نشب بعد استشهاد سيدنا عثمان رضي الله عنه، انصب علي لي النصوص بما يخدم الغرض الحزبي والطائفي، فمثلاً تأويل الشيعة لقوله تعالى: (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرةً) سورة البقرة 67، قالوا المقصود بالبقرة هنا: السيدة عائشة زوج النبي (ص) والعياذ بالله. وتأويلهم لقوله تعالى: (مرج البحرين يلتقيان) سورة الرحمن 19، قالوا المقصود ذا هما علي وفاطمة الزهراء، وغيرها من التأويلات الفاسدة[51].

وعلى هذا الشأن، يمكننا القول أن النص الظني المقابل دائماً للنص القطعي عند الأصوليين بأخذ خلاف أحكام النص القطعي ، فإذا كان النص القطعي لا

---

[49] من هذه الشروط أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلاً للتأويل، ويقصد به أن تتسع اللغة لمثل هذا التأويل، ولو كان هذا الاحتمال بعيداً، والثاني: أن يكون المعنى الذي صرف إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ، أي أن لا يكون المعنى غريباً أو مستهجناً في حق اللفظ، والثالث: أن يكون التأويل مستنداً إلى دليل صحيح بصرف اللفظ من معناه الظاهر إلى غيره، بشروط أن يكون هذا الدليل أقوى من دلالة الظاهر. والرابع: أن لا يعارض التأويل دليلاً قطعياً من ناحية الدلالة، أو أن لا يصادم كلية قطعية مقررة من جملة نصوص قطعية، لاعتبار أن مجمل عملية التأويل ظنية، والظن لا يقدم ولا يقوى على معاوضة القطعي.

[50] ان حزم: الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة: دار الحديث ، 1984م، 218/2.

[51] للمزيد من التوسع: أنظر : ابن حزم: الفصل في الممل والأهواء والنحل،/ تحقيق: محمد نصر، وعبد الرحمن عميرة، السعودية : مكتبات عكاظ، 1982، 35/5، يوسف القرضاوي: المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، بيروت : مؤسسة الرسالة، 1993، ص 310-326، ومحمد لوح: جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، الرياض : دار ابن عفان، 1997، ص 316.

يقبل التأويل مطلقاً، فإن ن أبرز خصائص النص الظني قبوله التأويل، لذا، كان التأويل مختصاً بالظنيات ملازماً لها، مثال ذلك تقييد المطلق أو تخصيص العام، مثال ذلك من تقييد المطلق قوله تعال: (رمت عليكم الميتة والدم ولحم الخ ير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيت وما ذبح على النصب..) سورة المائدة 32.

قيد لفظ "الدم" المطلق هنا، والي يشمل الدم المسفوح وغيره، بالآية الثانية، وهي قوله تعالى: (قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خ ير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم) سورة الأنعام 145، فتبين أن المقصود بالدم المحرم هو الدم المسفوح، وهذا التأويل تستسيغه اللغة وأحكامها.

ومن هنا يمكن معرفة الفريق بين التأويل والتعليل ، وخصوصاً في المفهوم فإذا كان التأويل يقوم على تغيير المعنى اللغوي الظاهر من النص المتبادر من صيغته اللغوية إلى معنى آخر تحتمله الصبغة بوجه من الوجوه المعتبرة ، على انه هو كمراد الشارع في غالب ظن ا تهد بدليل قوي مرجح.

فإن التعليل، يعتمد على المعنى الكامل الذي يشمله منطوق النص، دون تغيير، لكنه يرتقي بعد ذلك من أرضية هذا المعنى اللغوي الأول، إلى أفق منطقه التشريعي يتبين علت، ثم تعدية حكمه إلى مواقع هذه العلة كافة، حماية لحكمة التشريع، أي أن المعنى في الأول يختلف وفي الثاني يتأكد.

كلك يفترقان في ا ال التشريعي، فالتأويل يقع في الظنيات فقط، ولا يقترب من القطعيات، في حين أن التعليل يقع في الظنيات والقطعيات على السواء ، ولايستثنى من مجال إلا التعبديات والمقدرات[52].

---

[52] هناك اختلافات وفوارق أخرى مثل الدور أو التأثيرا عند محمد الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994، 145/1 ومابعدها.

كذلك يقرر علماء التفسير والأصول هذه الحقيقة بين مصطلحي التأويل والتفسير، فيرون أن التأويل يقع في الظنيات خلاف التفسير، فالتفسير خاص بالقطعيات فقط، والتأويل خاص بالظنيات، قال أبو منصور الماتريدي (333 هـ): "التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عنى بالفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح ، وإلا فتفسير بالرأي، وهو المنهي عنه، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله"[53].

أي أن التأويل عند علماء السلف لا يكون في القطعيات، لذا، كان التعليل والتفسير واقعان في النصوص القطعية ، في حين أن التأويل باعتباره عملية اجتهادية متشعبة، يكون مآلها في الأحكام الظنية، ولا يرتقي أن يكون في القطعيات بتاتاً، لذا، مل المحققون على البعض قولهم بالتأويل في مواطن القطع .

ون قبلهم حمل أبو بكر رضي الله عنه على مرتدي العرب وشيوخ القبائل ، الذين أولوا قوله تعالى: (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم ا، وصل عليهم، إن صلاتك سكن لهم والله سميع عليم) سورة التوبة 103، بأ ا خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلكم، فرأى أ م أولوا نصاً قطعياً في دلالته وثبوته، وهذا أعلى مراتب القطع الشرعي، بفهم ظني لا يستقيم ، فقد نقل عنهم تأويلهم المرجوح لها الدليل القطعي ، قولهم: "إنما كنا نؤدي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن صلاته سكن لنا، فلا نؤدي إليه..."[54]. فرفض أبو بكر هذا التأويل لأنه في محل القطع الشرعي.

إذ جاء في صحيح البخاري "عن أبي هريرة قال: لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واستخلف أبو بكر بعده، وكفر من كفر من العرب. قال عمر لأبي بكر : كيف تقال الناس، ود قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى لا إله إلا الله فمن قال لا إلـه إلا الله عصـم مني مالـه

---

[53] انظر بتوسع في الفروق بين التأويل والتفسير في كتاب صلاح الخالدي: التفسير والتأويل في القرآن، عمان: دار النفائس

[54] ابن قدامة: المغني، بيروت : دار الفكر ، 1405 هـ، 229/2.

ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله . فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلهم على منعه. فقال عمر: فو الله ماهو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق"[55].

الخصيصة التاسعة: مرتبة النص القطعي واحدة من حيث المصدر

إذا كان النص الظني يقع ضمن دائرة مراتب ودرجات متفاوتة استعملها الأصوليون في تحديد مراتب الخلاف، كرتبة الظن الراجح ويطلق عادةً عند البعض بغلبة الظن، ثم رتبة الظن وهي التي يستوي فيها الاحتمالات ويطلق عليها الشك، ثم رتبة الظن المرجوح وهو الوهم والذي لا يفيد حكماً ولا يصار إليه، نظراً لخلوه من أي قوة ترجيحية.

فهذه المراتب أو الدرجات تنسجم مع النص الظني كعملية اجتهادية واسعة ومتشعبة وغير محددة، في حين أن النص القطعي –كما مر معنا سابقاً- هو مراد الشارع جزماً ويقيناً، وبالتالي لا يستقيم معه أن يقع ضمن مراتب أو درجات ، فإذا تحقق وتيقن انه نص قطعي، فلا يصح إطلاقنا له بالقطع الراجح ، أو القطع المرجوح، فهو مرتبة واحدة يفيد العلم اليقيني من خلال مصدره.

الخصيصة العاشرة: لايوجد تعارض أو تضاد بن النصوص القطعية

لايوجد تعارض أو تصادم بين النصوص القطعية البتة، لأ ا من عند الله عز وجل، والله تعالى أعلم بما أراده من أحكامه ونصوصه، فالنص إذا كان قطعياً استحال أن يقع بينه وبين نظيره القطعي الآخر تعارض أو تصادم ، أما إذا تعارض النص القطعي مع النص الظني وهذا واقع، فلا يسمى هذا تعارضاً، لأن النص القطعي مقدم دائماً على النص الظني قطعاً، ولا يستقيم فيه القول " تعارض النصوص الشرعية".

[55] البخاري: الجامع الصحيح المختصر، بيروت: دار البشائر، ط7، 1407هـ، باب وجوب الزكاة، 507/2.

وقد درجت مذاهب الأصوليين في الترجيح بين الأحكام الشرعية ، فذكروا مثلاً في تنازع العلل" أن تكون إحداهما منتزعة من أصل مقطوع به، والأخرى من أصل غير مقطوع به ، والمنتزعة من المقطوع به أولى لأن أصلها أقوى[56]، باعتبار أن" الظن ينمحي في مقابلة القاطع، فلا يبقى معه حتى يحتاج إلى ترجيح"[57].

ثم ينبه الجويني إلى اعتبار أن الترجيح في مسالك القطع أمر خطير لا يقبل البتة ، فيقول:" فإذا ثبت أصل الترجيح فلا سبيل إلى استعماله في مسالك القطع، فإذا أجرى المتكلم في مسلك قطعي صيغة ترجيح أشعرت بذهوله أو غباوته، وما يفضي إلى القطع لا ترجيح فيه ، فإنه ليس بعد العلم بيان ولا ترجيح، وإنما الترجيحات تغليبات لطرق الظنون ، ولا معنى لجريا ا في القطعيات، فإن المرجح أغلب في الترجيح وهو مظنون، والمظنون غير جار في مسلك القطع، فكيف يجري في القطعيات ترجيح ما لا يجري أصله فيها "[58].

وقد يدخل بعض الأحكام الشرعية من هذا باب الترجيح، وهو تقديم الكلية القطعية على النص القطعي الجزئي،وقد أشار إليها سابقاً الجويني (478 هـ)، عندما قدم الكليات القطعية على القياس الجلي الذي يفيد القطع، وذلك نظراً لأن الثاني جزئي وإن كان قطعياً، والأول يفيد الكلي القطعي، يقول رحمه الله:" أن القياس الجزئي فيه، وإن كان جلياً إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية، وبيان ذلك بالمثال : إن القصاص معدود من حقوق الآدميين وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية، ومناقضة الضرورة فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب".[59]

---

[56] الشيرازي ، اللمع في أصول الفقه ، ص 324.
[57] الغزالي ، المستصفى 484/2.
[58] الجويني ، البرهان 742/2.
[59] المصدر السابق، 604/2.

فالقول في هذه المسألة ، أن تقديم الكلية القطعية على النص القطعي كان من باب تقديم الكل على الجزء، كذلك من باب دفع المفسدة الكبرى بمفسدة صغرى إذا غلب على فكر ا تهدين أن إعمال النص القطعي وتقديمه على الكلية القطعية – والتي هي مجموعة متضافرة من النصوص والأحكام القطعية التي أفادت أصلاً كلياً-ككلية أن الشارع قصد المحافظة على ضرورة الدين في نصوص متعددة ومتنوعة تصل إلى مرتبة القطع.

" والمصلحة الكلية بوجه عام، كالمصلحة الجزئية،كلتاهما مقصودة المشرع، بل الأولى ضت ا أدلة لا تحصى، فكانت قطعية، لا يجوز التصرف من قبل المكلف بما يفضي إلى هدمها ، عن طريق المنافاة أو التضاد من باب أولى"[60].

ومن هذا الباب أيضاً، حاول كثير من علماء الأصول تحديد الخلاف الظاهر بين المتكلمين والفلاسفة في تعارض العقل والنقل، وهي المسألة التي أخذت بعداً مهماً في قضايا الكلام والفلسفة فيما بعد.

فقد ذهب ابن تيمية (728هـ) في سبيل استخراج صورة مقبولة تناسب القطع الأصولي في بعض جوانبه إلى تحديد العلاقة بين العقل والنقل ، إذ يقول " وهو أن يقال : إذا قيل تعارض دليلان، سواء كانا سمعيين أو عقليين، أو أحدهما سمعياً، والآخر عقلياً، فالواجب أن يقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين أو يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعياً، والآخر ظنياً، فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما ، سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء ، لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة، وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما مدلول الآخر ، للزم الجمع بين النقيضين وهو محال،..وأن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعياً دون الآخر، فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء ، سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين، وأما إن كانا جميعاً ظنيين، فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجح كان هـو المقـدم،

---

[60] الدريني ، بحوث مقارنة، 422/1.

سواء كان سمعياً أو عقلياً ..وإذا قدر أن يتعارض قطعي وظني لم ينازع عاقل في تقديم القطعي ، لكن كون السمعي لا يكون قطعياً دونه خرط القتاد"[61].

أي أن الأصوليين انطلقوا من قاعد م المسلمة بأن لا تعارض بين النصوص القطعية إلى القول بأن القواطع بصورة عامة لا تتعارض ، سواء أكانت قواطع عقلية أم قواطع شرعية أو بصورة أقل قواطع عادية، لأن في تعارض القواطع تصادم مع طبيعة العقل الإنساني السليم القائم على التسليم بالقواطع، والترجيح في مسالك الظنون.

الخصيصة الحادية عشرة : النص القطعي يتحقق في الأصول والفروع معاً.

مسألة الأصول والفروع من المسائل التي ابتكرها علماء الأصول في الأحكام الشرعية، وبالتالي تبقى هذه النظرة معتبرة نظراً لتقسيما م المباحث والأبواب الأصولية ضمن هذا النسق المعرفي .

وقد حاول علماء الأصول سابقاً، تحديد الكليات والقواعد بالقطع واليقين ، لتكون السبيل عند الاختلاف وتضارب الأدلة فيرى الآمدي (631هـ) أن:" المطلوب في الأصول القطع واليقين بخلاف الفروع، فإن المطلوب فيها الظن، وهو حاصل من التقليد فلا يلزم من جواز التقليد في الفروع جوازه في الأصول"[62].

لكن يجدر التنبيه هنا أن النص القطعي لا يتحدد فقط في الكليات والقواعد، بل قد يقع في الفروع الشرعية المعتبرة، والتي تعبر تعبيراً واضحاً عن مراد الشارع يقيناً وجزماً.

---

[61] ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق: محمد رشاد سالم ، الرياض: دار الكنوز الأدبية، 1391هـ ، 97/1.

[62] الآمدي ، الإحكام 234/4 ، ومثله قال الزركشي: المسائل الأصولية القطعية المصيب فيها واحد قطعاً". الزركشي : البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: مجموعة من العلماء ، الكويت: وزارة الأوقاف ط2 1992م، 264/6.

وقد تنبه إلى هذا ابن تيمية الحراني(728هـ) عندما انتقد بعض المنشغلين في تقسيم الفروع عن الأصول ، إذ يقول:".. والذين فرقوا بين الأصول والفروع لم يذكروا ضابطاً يميز بين النوعين، بل تارة يقولون: هذا قطعي ، وهذا ظني ، وكثير من مسائل الأحكام قطعي، وكثير من مسائل الأصول ظني عند بعض الناس ، فإن كون الشيء قطعياً وظنياً أمر إضافي ، وتارة يقولون الأصول هي العلميات الخبريات، والفروع العمليات، وكثير من العمليات من جحدها كفر كوجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج، وتارة يقولون هذه عقليات ، وهذه سمعيات، وإذا كانت عقليات لم يلزم تكفير المخطئ ، فإن الكفر حكم شرعي يتعلق بالشرع"[63].

أي أن القطع لا يلزم الأصول كلياً، بل قد نقطع بفروع فقهية أ ا مراد الشارع. مثلاً قوله تعالى: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم ما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر سورة النور 2 .

فالوقوف على مئة جلدة هو مراد الشارع جزماً ويقيناً، فإذا أراد البعض الزيادة على العدد المقرر بحجة أن الزاني أدمن على الفاحشة واعتاد عليها ، فلا يصح هذا في نص قطعي الدلالة والثبوت .

كذلك الحال في بعض الشعائر التعبدية التي نقلت إلينا بالتواتر ، كعدد ركعات الظهر أو العصر ، أربع ركعات ، أو طواف البيت بسبعة أشواط ، أو تحديد النصاب المقدر للزكاة ، فكل هذه الأمور محددة شرعاً ولا يجوز فيها الاجتهاد.

---

[63] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى 126/13 ، ويقول في موضع آخر :" وقد يوجبون القطع فيها كلها على كل أحد ، فهذا الذي قالوه على إطلاقه وعمومه خطأ مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها ، ثم هو مع ذلك من أبعد الناس عما اوجبوه، فإنهم كثيراً ما يحتجون فيها بالأدلة التي يزعمونها قطعيات ، وتكون في الحقيقة من الأغلوطات ، فضلاً عن أن تكون من الظنيات ، حتى إن الشخص الواحد منهم كثيراً ما يقطع بصحة حجة في موضع ، ويقطع ببطلانها في موضع"ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، مرجع سابق .

وهناك أصول كلية قطعية مثل دليل القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع، فهذه أدلة معتبرة ومقطوع ا .

الخصيصة الثانية عشرة : لا يلزم من تطبيق النص القطعي القطع

الأصل أن النص القطعي يفيد القطع واليقين على الواقعة التي تندرج ضمن حكمه، لكن لا يلزم من هذا أن يكون التطبيق البشري للنص القطعي على الواقعة الجديدة قطعاً ويقيناً، لأنه في جميع الأحوال تطبيق بشري يخضع للصواب والخطأ معاً، وبالتالي يكون تطبيق النص القطعي قطعياً وقد يكون ظنياً، والتطبيق الظني المراد هنا هو غلبة الظن على أن الواقعة قد أخذت حكم النص القطعي . وغلبة الظن في الأحكام معتبرة.

مثال ذلك قوله تعالى : (قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ر م وما الله بغافل عما يعملون) سورة البقرة 144.

فا تهد أو المكلف ملزم بتطبيق هذا النص القطعي في كل صلاة يصليها ، فإذا كان في مكان معلوم اتجاه القبلة فيه، كمن يصلي أمام الكعبة عياناً في الحرم المكي ، كان تطبيقه للنص القطعي قطعي ويقيني ، لكن لو كان في صحراء أو في مكان يصعب فيه التعرف على جهة القبلة، فإنه في هذه الحال يتجه نحو غلبة ظنه، فيطبق النص القطعي ضمن دائرة الظن الراجح أو المعتبر عنده كمكلف أو مجتهد.

يقول الغزالي (505هـ) :" والكعبة تعلم قطعاً بالعيان، وتظن بالاجتهاد وعند الظن يجب العمل كما يجب عند المشاهدة[64].

كذلك لو اختلف القضاة في حد رجم الزاني المحصن حسب واقعة الزنا، فمنهم من يرى أن الواقعة لم تتوفر فيها الشروط الشرعية كي يقام الحـد على

[64] الغزالي : المستصفى ص117.

الزاني، ومنهم من يرى أن الشروط الشرعية قد اكتملت فيلزم من إقامة حكم الرجم بحقه، فعلى هذا الاختلاف في توجيه مسار النص القطعي : (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) سورة النور 2، لا يؤثر في حقيقة وموقع النص القطعي، بل يبقى القطعي على ما هو عليه.

خاتمة الدراسة

لقد كان هدف هذه الدراسة الكشف عن الخصائص الأصولية للنص القطعي ، وقد أتضح أن للأصوليين دراية واضحة وقدرة منهجية في الفصل بين النصوص الشرعية ، وتقسيمها بناءً على إفادة العلم، والاحتجاج ا كحجج شرعية تعين على تضييق قاعدة الخلاف بين ا تهدين والعلماء. مع الابتعاد عن دائرة المذهب والتقليد والتمسك بالمقطوع المعتبر، يقول الجويني (478هـ):" حق الأصولي ألا يعرج على مذهب ، ولا يلتزم الذب عن مسلك واحد، ولكن يجري مسلك القطع غير ملتفت إلى مذاهب الفقهاء في الفروع"[65].

وقد استطاع علماء الأصول في وقت مبكر من بدايات التدوين للعلوم الشرعية أن يبينوا أسس القطع والظن في أصول العلوم ، ففي علم الحديث الشريف هناك الحديث المتواتر والحديث الصحيح والحديث الحسن والحديث الحسن لغيره ، وكل هذه المراتب تقوم أساساً على مبدأ القطع والظن، وغيرها من أصول العلوم الأخرى.

ومن خلال الإطلاع في الدراسات والمؤلفات الأصولية نستنتج أن هناك ثوابت ومتغيرات ضبطت الفكر الأصولي ، فالقواطع مثلت الثوابت والضوابط التي ضبطت عقول ا تهدين ، أما المتغيرات – وهي الظنون – فمثلت خير معين على انطلاقة عقل ا تهد.

وقد كان الهم الدائم لكثير من علماء الأصول في تشييد أصولهم ومناهجهم على أساس القطع ، من ذلك الأسس التي نادى ا ابن حزم، فيقول في بعـض

65 انظر الجويني : البرهان في أصول الفقه ، 161/1 . 794/2.

كلامه وهو ينتقد القائلين بالظن خلافاً للقطع:" القول بالظن وأخبر أنه خلاف الحق، وأنه أكذب الحديث. فوجب القطع على كذب الظن في الدين كله، وهذا أيضاً برهان واضح في إبطال القول بالقياس والتعليل والاستحسان في جميع مسائل الجزئيات إلى الشريعة ، وفي جملة القول بكل ذلك، لأن القول بكل ذلك ظن من قائله بلا شك، وبالله تعالى التوفيق[66].

ومن هذا الباب ، يمكن القول أن دعوات المقاصد التي خرجت في بواكير التشريع والفكر الإسلامي ما هي إلا استجابات منطقية لدعوة الأخذ بالقطع ونبذ الظنون والأوهام ، وما تقسيم المقاصد إلى ضروريات-وهي المقاصد المقطوع ا في الشريعة – وحاجيات وتحسينيات، - والتي تتنوع بين الظن الغالب وغيرها من مراتب الظنون – إلا نتيجة واستجابة صادقة لدعوة القطع في علم الأصول .

وفي الباب أن القطع الأصولي وتحريه في الدراسات الأصولية لم يكن هدفه وغايته فقط أن يندرج وينحصر في الدراسات الأصولية أو في الدراسات الشرعية بصورة أوسع، بل كان الهدف والغاية أن ينطلق به إلى الفكر الإسلامي عموماً، فقد تم ضبط الفكر الإسلامي على أساس القطع، فاستقام هذا الفكر عندما اعتمد على القواطع والثوابت، وما زال هذا الفكر يمد العقل الإسلامي بالثمرات والنتائج الطيبة ما دام القطع حليفه، وعندما تغيب نظرة القطع الأصولية عنه، يصاب بالظنون، وحسبنا أن في الظنون ما هو راجح ، وما هو مرجوح لا يفيد إلا الوهم، والوهم هو الخروج عن مقررات العقل والنقل .

---

[66] ابن حزم ، الإحكام 168/2 .

الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور

سامر عبد الرحمن رشواني[*]

يعرف " الاتجاه" بأنه مجموعة المبادئ والأفكار المحددة التي يربطها إطار نظري، و دف إلى غاية محددة[1]. أما " المنهج" فهو مجموعة الوسائل والآليات الفكرية الموظفة لاحتواء أفكار اتجاه ما وتحقيق غايته؟.

وتنبع أهمية هذا التمييز بالنسبة للتفسير خصوصاً من تطورات العصر الحديث، وما فرضته من مناهج متنوعة في تناول النص القرآني ، وأساليب وأشكال فنية في تفسير الآيات القرآنية ، تختلف عن الطريقة التقليدية التي التزمها المفسرون طوال عصورهم السابقة . هذا فضلاً عن الضرورة المنهجية التي تفرض مثل هذا التفريق .

وهكذا يتحدد" الاتجاه التفسيري" بمجموعة الآراء والأفكار والنظرات والمباحث التي تشيع في تفسير ما، وتكون غالبة على ما سواها، ويحكمها إطار نظري أو فكري كلية تعكس بصدق مصدر الثقافة التي تأثر لها صاحب التفسير ولونت تفسيره بطابعها.ومن هذا المنطق يمكننا الحديث عن اتجاه للتفسير المأثور،

---

* بكالوريوس من كلية الشريعة بجامعة دمشق 1997 ، يعمل حالياً لإتمام الماجستير والدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن بكلية دار العلوم في القاهرة .

1 شريف ، محمد: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن في مصر في القرن العشرين ، القاهرة : دار التراث 1982 ص 63-68 .

أو بالرأي ، أو باللغة، أو بالهوى أو بالعلم، أي: توظيف العلوم المختلفة في فهم آي القرآن ، بينما يعرف " المنهج التفسيري" بأنه الوسيلة المحققة لغاية الاتجاه التفسيري، والوعاء الذي يحتوي أفكار هذا الاتجاه التفسيري أو ذاك. مثل المنهج التقليدي أو الموضوعي .

ولا بد من أن نشير إلى أن هذا التقابل بين الاتجاهات ليس حاداً . فالاتجاه الواحد في التفسير على الرغم من تميزه عن غيره بسمته العامة والغالبة، قد يحمل بين جوانبه روافد وتيارات متنوعة لا تخرجه عن اتجاهه المحدد المعروف . فالتفسير بالمأثور إذ يصطبغ بصبغة الحديث عند مفسري المحدثين كعبد الرازق والبخاري و ابن أبي اتم ، نراه يجنح إلى جانب اللغة عند مفسر كالبغوى ، ويتلون بلون الحديث والفقه معاً عند ابن كثير[2].

كما أن أي اتجاه تفسيري مهما تنوع أو اختلف، يمكن أن يتحقق من خلال أحد المناهج التفسيرية التقليدية القديمة، أو الموضوعية، أو الموضوعية التقليدية ، أو المقال التفسيري. نخلص من هذا كله إلى أن منظور تناوله لتفسير (التحرير والتنوير) هي مبادئه وأفكاره العامة المحددة لأهدافه وغاياته التي تسري وتتغلغل في ثناياه.

تفسير " التحرير والتنوير ":

إذا كان تفسير المنار من أهم الكتابات التفسيرية في الشرق العربي في القرن العشرين فإن تفسير ابن عاشور " التحرير والتنوير" يحظى بالمكانة ذا ا في المغرب العربي . ولعل ما سيأتي يوضح الأسباب الموضوعية التي أكسبت هذا التفسير تلك الأهمية والمكانة السامقة.

لقد سنح لمحمد الطاهر بن عاشور أن يشرع في تصنيف تفسيره بعد أن انتقل من خطة القضا إلى خطة الفتيا سنة (1341-1923) كما يذكر في خطبـة

---

[2] المرجع السابق ص 64-67.

تفسيره[3]. " فأقدم على هذا المهم إقدام الشجاع على وادي السباع" وأمضى في تأليفه ما يربو على تسع وثلاثين سنة، تقلب فيها بين كثير من الوظائف و أنجز كثيراً من الكتب والتصانيف ، فكان تمام التفسير في عصر 12 رجب سنة 1380 هـ (1961) كما يحدد ابن عاشور –بدقة-في اية التفسير . ويلحظ أن هذه المدة الطويلة قد عاصرت تغيرات وتحولات كبيرة في ا تمع التونسي ، لا سيما الاستقلال والتحديات التي واجهتها الحركة الإصلاحية، الأمر الذي يتوقع أن تنعكس آثاره على تفسيره، ولكنني لم استطع أن أضع يدي بدقة على هذه الآثار ، ولعلها تحتاج إلى دراسة أوسع وتحر أدق .

يقع تفسير" التحرير والتنوير " في ثلاثين جزءاً ، طبعت طبعات مختلفة وكثيرة، ولم أقف- في ما وقع بين يدي من مصادر – على تحديد لتاريخ الطبعة الاولى من هذا التفسير . ويبدو أن هذه البسطة في الحجم قد أكسبته صفة الموسوعة العلمية الشاملة التي تدل على سعة علم صاحبه وتنوع مناحي ثقافته ، كما تدل على دأب جاد وعزيمة صادقة على إتمام هذا العمل المستفيض . وهذا ما عجز عنه كثير من علماء هذا الزمان، الذين قضوا نحبهم قبل أن يتموا تفاسيرهم، أو آثروا كتابة تفاسير موجزة صغيرة.

يفتتح ابن عاشور تفسيره بمقدمات عشر[4] يرى أ ا ستكون عوناً للباحث في التفسير،وستغنيه عن معاد كثير،وتشبه أن تكون مقدمات في علم أصول التفسير وبعض علوم القرآن:كأسباب الترول،والقراءات والقصص، والإعجاز القرآني .

ويلحظ في هذه المقدمات أن الهدف منها لم يكن تفصيل القول في هذه الموضوعات واستقصائه بقدر ما كان الهدف إعطاء لمحة موجزة عنها،وتحديد طريقته، ومنهجه في تفسير القرآن وتأويله،وموقفه من بعض القضايا الخلافية بين

---

[3] ابن عاشور ، محمد الطاهر : التحرير والتنوير ، تونس : دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997 ج1 ص6 .

[4] نشر هذه المقدمات تباعاص في المجلة الزيتونية التي كان صدورها عام 1311هـ/ 1935م ، ثم نشرها في كتاب مستقل بعنوان " مقدمات التفسير" . وتمتد هذه المقدمات على نحو 130 صفحة في التفسير.

انظر : وسيلة بلعيد بن حمده: المقدمات العشر لتفسير ابن عاشور ، الهداية: عدد 6 سنة 23 1999، ص 38 .

المفسرين . من هنا تكتسب هذه المقدمات أهمية كبيرة في تحديد طريقة ابن عاشور،ومنهجه، واتجاهه التفسيري كما تجلى في ثنايا تفسيره، كما سنرى لاحقاً.

يشرع ابن عاشور بعد هذه المقدمات في تفسير سور القرآن الكريم سورة سورة، وآية آية، طبقاً للأسلوب الذي درج عليه المفسرون القدامى في تفسير القرآن . وقد درج في تفسيره لأي سورة على تقديم لمحة عن اسم السورة ، وسبب تسميتها بهذا الاسم، وعن مكان نزولها ، وزمانه، وموقعها من القرآن، وعدد آياتها مع إيراد الآراء المختلفة في ذلك كله. بعد هذه المقدمة يخصص ابن عاشور فقرة خاصة مستقلة يعرض فيها " أغراض السورة"، وسنرى أن لهذه الفقرة أهمية بالغة في اتجاهه التفسيري. ثم يبدأ بعد هذا في التفسير آيات السورة آية تلو أخرى حتى تنتهي .

المبحث الأول:الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور:(المستوى التنظيري):

النزعة النقدية والتجديدية :

قد لا تستطيع نظرة عجلى في تفسير ابن عاشور أن تعطينا حكماً موضوعياً مناسباً عنه. حيث توحي مثل هذه النظرة أنه من ذلك الطرز التقليدي من التفاسير الحاوية من كل فن وعلم والمشتملة على كل مذهب وقول، من غير ما انفرد بطريقة خاصة في التفسير والتأويل ولا استقلال برأي أو منهج أو دليل . ولعل الذي ساعد على هذا التوهم أسلوب الطاهر وطريقة عرضه للتفسير .

ولكن النظر المدقق في مقدمات تفسيره وتضاعيفه يدفع ذاك التوهم وينقض تلك الفكرة المتسرعة ، ويثبت أن لابن عاشور اتجاهه المميز وطريقته الخاصة في تفسير القرآن وتأويله ، ويؤكد بأنه انخراط في الحركة الإصلاحية والتجديدية التي نشأ بين أحضانها فكراً وتطبيقاً، مع الانفراد بطريقة خاصة تميزه عن جميع أقرانه ونظرائه من التجديديين والإصلاحيين.فإننا لا نكاد نتجاوز خطبة الكتاب حتى نسمع ابن عاشور يقول:"فجعلت حقاً علي أن أبدي في تفسير القرآن الكريم نكتاً لم أر من سبقني إليها،وأن أقف موقف الحكم بين طوائف

المفسرين تارة لها وآونة عليها، فإن الاقتصار على الحديث المعاد، تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد"[5].

فابن عاشور ملتزم منذ اللحظة الأولى أن يقدم لنا الجديد مما لم يفطن له الأقدمون ، وأن يقف من تراثهم موقف الناقد المحقق لا المقلد المتبع. بل إنه يفصل كلامه السابق قائلاً:" ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون ، وآخر آخذ بمعوله فيهدم ما مضت عليه القرون ، وفي كلتا الحالتين ضر كثير ، وهنالك حالة أخرى ينجبر ا الجناح الكسير ، وهي أن نعمد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذبه ونزيده، وحاشا أن ننقصه أو نبيده ، علماً بأن غَمط فضلهم كفران للنعمة ، وجحد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأمة".

إذن فنحن أمام نظرة نقدية تجديدية، لا ترضى بجمع القديم واستقصائه، بل تتطلع نحو فرز هذا التراث و ذيبه، ومن ثم الإضافة عليه وزيادته من واقع " فيض القرآن الذي ما له من نفاد".

"فالتفاسير وإن كانت كثيرة فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالة على كلام سابق بحيث لاحظ لمؤلفه إلا الجمع على تفاوت بين اختصار وتطويل"[6]. لذا لا يختار ابن عاشور من التفاسير إلا عيو ا بل إن ابن عاشور يرى أن أهم أسباب تأخر "علم التفسير"هو الولع بالتوقيف والنقل،اتقاء الغلط الذي عظموا أمره في القرآن" مما نتج عنه أن أصبح الناس يغتفرون في التفسير النقل ولو كان ضعيفاً أو كاذباً،ويتقون الرأي ولو كان صواباً حقيقياً،لأ م توهموا أن ما خالف النقل عن

---

[5] ابن عاشور : التحرير والتنوير ، ج1 ص7.

[6] المرجع السابق ، ج1 ص7.

السابقين إخراج للقرآن عما أراد الله به"[7]. وبسبب ترسخ هذه النظرة آل الأمر بالتفسير إلى أن أصبح " تسجيلاً يقيد به فهم القرآن ، ويضيق به معناه"[8].

ولا أدل على هذه الرؤية النقدية التجديدية المتجذرة عند ابن عاشور من عنوان تفسيره الأصلي وهو " تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب ا يد"، الذي اختصره فيما بعد ليصبح" التحرير والتنوير من التفسير"[9]. وإذا كان ابن عاشور من المؤمنين بضرورة التجديد والمتطلعين للضرب فيه بسهم، فكيف يحدد ابن عاشور مضمون هذا التجديد في التفسير وطريقته؟

بعبارة أخرى ، ما جوهر وما جماع الأفكار والرؤى النقدية والتجديدية التي يطرحها ابن عاشور ؟!

قد لا تكفينا – لتقديم إجابة دقيقة متكاملة – مطالعة تفسير ابن عاشور بمقدماته العشر . بل يلزمنا لفهم طريقة ابن عاشور ونظريته الإطلاع على مختلف نتاجاته الفكرية وخلفيته الاجتماعية والثقافية، الأمر الذي سيوحي لنا بالكثير، وسيفسر لنا أموراً كثيرة ما كنا نعلم أهميتها لديه ومكانتها لولا ذلك . وقد ذكرنا طرفاً من حياته وكتاباته فيما سبق.

انطلاقاً من ذلك يمكن القول إن الخيط الذي يسلك فكر ابن عاشور في نسق واحد، أو" المفهوم المفتاحي " الذي يتخلل في ثنايا كتاباته هو مفهوم " المقاصد". فقلما يعالج ابن عاشور موضوعاً- اي موضوع كان –في مقالة أو كتاب دون أن يرد لمفهوم " المقاصد" ذكر ، أو يكون له دور في بناء فكر وتطويرها حول ذلك الموضوع. بل يمكن القول – بقليل من ا ازفة – إن مفهوم " المقاصد" هو من أكثر المفاهيم والمصطلحات تواردا وتواترا في نصوص ابن عاشور . فإلام نرجع تفسير هذه الظاهرة ؟!

---

[7] المرجع السابق ، ج1 ص32.

[8] ابن عاشور ، محمد الطاهر : أليس الصبح بقريب تونس : 1984 ، ص 184، و محمد الحبيب الشعبني: الرؤية النقدية عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ، تونس: وزارة الشئون الدينية 1996 ص 383 388.

[9] ابن عاشور : التحرير والتنوير ، ج1 ص8.

يبدو أن الأمر لا يحتاج كثير تحليل وعناء لفهم ذلك . فالناظر في الخلفية العلمية التي نشأ عليها ابن عاشور يلحظ أنه ينتمي إلى المدرسة المالكية المغربية، ومعلوم ما لهذه المدرسة من تميز وملامح خاصة تختلف عن مالكية المشرق، لا سيما في مجال " مقاصد الشريعة" التي بلغ فيها الشاطبي شأواً عظيماً . وهذه " الترعة المقاصدية" وإن خبت لفترة من الزمن ، لكنها ظلت كامنة بالقوة ، منتظرة الحركات الإصلاحية التي بدأت بشائرها في المغرب العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى تبعث وتحيا من جديد. وهكذا يطبع" الموافقات" أول طبعة له في تونس سنة 1302هـ-1884م، ويعزى هذا الدور تاريخياً إلى خير الدين التونسي[10]، ويكتب علال الفاسي كتاباً يتعرض فيه لمقاصد الشريعة على نحو موجز، وإذا أضفنا إلى ذلك أن مدرسة الإصلاح المشرقية-بزعامة الأفغاني وعبده-قد أولت اهتماماً بالغاً بمقاصد الشريعة، حتى نقل عن الإمام محمد عبده تنبيه وتوصيته الملحمة بأهمية كتاب " الموافقات" وضرورة نشره والاستفادة منه.[11].

في ظل هذا الوضع لم يكن من ابن عاشور إلا أن انطبع بهذا الاهتمام، وتشرب هذا التوجه، فأخرج لنا أول مؤلف مستقل متكامل في " مقاصد الشريعة الإسلامية " في العصر الحديث، حتى إنه لفرط حماسته كان أول من دعى إلى إنشاء علم مستقل يدعى **" علم مقاصد الشريعة"**. وقد وضع ابن عاشور في كتابه هذا خلاصة نظريته المقاصدية وزبدتها على نحو دقيق ومنهجي، حتى أنشأ مدرسة أو اتجاهاً مقاصدياً كاملاً في المغرب العربي .

فإذا كان الأمر على هذا النحو فلا غرو أن يندرج تفسيره أيضاً ضمن هذا النسق الفكري، ويتشح بهذه الطريقة والنظرية المقاصدية ، لتسري في حنايا تفسيره وتبرز بشكل تطبيقي عملي. وهذا ما سنحاول تلمسه وتتبعه في ما يأتي:

---

[10] الحسيني ، إسماعيل ، نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور ، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1995، ص78.

[11] الشاطبي : الموافقات، بيروت: دار المعرفة 1994، من مقدمة عبد الله دراز ص 16.

طبيعة الاتجاه المقاصدي :

يكرس ابن عاشور منذ خطبة تفسيره مفهوماً للقرآن الكريم ذا ثلاث شعب: فالقرآن هو: الجامع لمصالح الدنيا والدين . والحاوي لكليات العلوم ومعاقد استنباطها . والآخذ قوس البلاغة من محل نياطها[12].

هذا التحديد وإن جاء على نحو عرضي في سياق خطبة ابن عاشور ، إلا أن له بالغ الأثر والأهمية في التعريف بتفسيره وطريقته ومنهجه، كما سترى لاحقاً.

يفرد ابن عاشور مقدمة بالغة الأهمية يحدد فيها غرض المفسر من التفسير ويتعرض فيها لمقاصد القرآن والعلاقة بين هذين الأمرين . يبدأ ابن عاشور حديثه عن مقاصد القرآن فيتناولها من زاويتين : يحدد في الأولى المقصد الأعلى من القرآن ، وفي الثانية المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لبيا ا.

أما **المقصد الأعلى من القرآن الكريم** فهو كما يحدده ابن عاشور:" صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية " وتفصيل هذا هو أن :" الصلاح الفردي يعتمد ذيب النفس وتزكيتها ، ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير ، ثم صلاح السريرة الخاصة، وهي العبادات الظاهرة كالصلاة، والباطنة كالتخلق بترك الحسد والحقد والكبر".وأما الصلاح الجماعي بصلاح أجزائه، ومن شيء زائد على ذلك وهو ضبط تصرف الناس بعضهم مع بعض على وجه يعصمهم من مزاحمة الشهوات ومواثبة القوى النفسانية . وهذا أوسع من ذلك، إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي ،وضبط تصرف الجماعات، والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعى مصالح الكلية

---

[12] ابن عاشور : التحرير والتنوير ، ج1 ص5.

الإسلامية ، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها ، ويسمى هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع[13].

هذا ما يتعلق بالمقصد الأعلى من القرآن ، وأما المقاصد الأصلية- التي تندرج ضرورة تحت المقصد الأعلى الجامع-فهي حسب استقراء ابن عاشور ثمانية يمكن أن نلخصها في[14] :

إصلاح الاعتقاد. وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق، و تهذيب الأخلاق ، والتشريع وهو الأحكام خاصة وعامة، وسياسة الأمة . وفيه صلاح الأمة وحفظ نظامها، والقصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم ، والحذر من مساويهم، والتعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها وذلك علم الشرائع وعلم الأخبار والمواعظ والإنذار والتحذير والتبشير والإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول .

وقد يتساءل المرء عن علاقة هذا العرض المقاصدي بتحديد غرض المفسر من التفسير تتضح هذه الصلة حين يقول ابن عاشور :

"غرض المفسر بيان ما يصل إليه،أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنى، ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن،أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم،أو يخدم المقصد تفصيلاً وتفريعاً، مع إقامة الحجة على ذلك إن كان به خفاء أو لتوقع مكابرة من معاند أو جاهل، فلا جرم كان رائد المفسر في ذلك أن يعرف على الإجمال مقاصد القرآن مما جاء لأجله،ويعرف اصطلاحه في إطلاق الألفاظ،وللتتريل اصطلاح وعادات"[15].

يتبين لنا من عبارة ابن عاشور هذه أن عمل المفسر وفهمه إنما يجب أن يدور مع المقصد، ومع كل ما يمكن أن يسهم في إيضاحه وجلائه. فالمقصد القرآني هو قطب الرحى في حركة المفسر بمختلف نواحيها ومستويا ا.فبحوث المفسر،

---

[13] مرجع سابق ، ج1 ص38.

[14] مرجع سابق ، ج1 ص40 41.

[15] مرجع سابق ، ج1 ص14 42.

وتحليلاته اللغوية، أو البلاغية ، أو الكلامية ، أو التشريعية ، أو الاجتماعية. كل ذلك يجب أن يصب في خدمة المقصد القرآني أساساً.

وهذا هو المعيار الذي يحكم عند مطالعة التفاسير ليعرف " مقادير اتصال ما تشتمل عليه بالغاية التي يرمي إليها المفسر، فيوزن بذلك مقدار ما أوفى به من المقصد ومقدار ما تجاوزه"[16].

وانطلاقاً من هذه الرؤية المقاصدية يحدد ابن عاشور موقفه ورأيه في كثير من المسائل والقضايا التي تعد من أصول التفسير ومبادئه، فتكون بمثابة الضابط الذي بكونه علماً إلا لبضع وجوه احدها :" أن حق التفسير أن يشتمل على بيان أصول التشريع وكلياته فكان بذلك حقيق بأن يسمى علماً. ولكن المفسرين ابتدأوا بتقصي معاني القرآن فطفحت عليهم وحسرت دون كثر ا قواهم، فانصرفوا عن الاشتغال بانتزاع كليات التشريع إلا في مواضع قليلة"[17].

فإذا تطرق لمسألة التفسير العلمي ، أو ما يصح الاستعانة به من العلوم في التفسير ، كان المعيار المحكم لديه هو " خدمة المقاصد القرآنية". يذكر ابن عاشور أن من طرائق المفسرين طريقة تقوم على جلب "مسائل علمية من علوم لها مناسبة بمقصد الآية: إما على أن بعضها يومئ إليه معنى الآية ، ولو بتلويح ما ، كما يفسر أحد قوله تعالى: (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً) البقرة: 269، فيذكر تقسيم علوم الحكمة ومنافعها . وكذلك أن نأخذ من قوله تعالى : (كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم) الحشر 7 ، تفاصيل من علم الاقتصاد السياسي وتوزيع الثروة العامة وهلم جراً.

وإما على وجه التوفيق بين المعنى القرآني وبين المسائل الصحيحة من العلم حيث يمكن الجمع، وإما على وجه الاسترواح من الآية ، كما يؤخذ من قوله (ويوم نسيّر الجبال) الكهف : 47 أن فناء العالم يكون بالزلازل..

---

[16] مرجع سابق ، ج1 ص38.

[17] مرجع سابق ، ج1 ص13.

وشرط كون ذلك مقبولاً أن يسلك فيه مسلك الإيجاز فلا يجلب إلا الخلاصة من ذلك العلم ولا يصير الاستطراد كالفرض المقصود لئلا يكون كقولهم : الشيء بالشيء يذكر"[18].

وبعد أن يقرر رأيه في المسألة يعرض آراء العلماء فيها ، ويخلص إلى القول : " إن السلف بينوا وفصلوا وفرعوا في علوم عنوا ا ولا يمنعنا ذلك أن نقفي على آثارها في علوم أخرى راجعة لخدمة المقاصد القرآنية أو لبيان سعة العلوم الإسلامية.."[19].

فهو كما نرى لم ينف التفسير العلمي أو ينقضه من أساسه ، كما لم يعتمد عليه ويعتبره أساس الهداية القرآنية ، وإنما رأى أن القرآن قد أشار إلى علوم أو جاءت هي موافقة له- كعلم طبقات الأرض، والطب ، والفلك،- فهذه يكتفي منها بما يحقق المقاصد القرآنية ويخدمها فحسب.

وإذا انتقلنا إلى موضوع أسباب الترول نجد ابن عاشور ينتقد المتقدمين الذين ألفوا في أسباب الترول فاستكثروا منها ، وأساءوا بتلقفهم روايات ضعيفة أثبتوها في كتبهم وتوسعوا فيها توسعاً ضيق معاني القرآن العليا. والحق أن " القرآن جاء هادياً إلى ما به صلاح الأمة في أصناف الصلاح، فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام .."[20]. فهو " إنما جاء بكليات تشريعية و ذيبية عامة"[21]، لذا نرى أن ابن عاشور يمحص أسباب الترول فلا يختار منها **" إلا ما توقف فهم المقصود من الآية على علمه"**[22] .

وحتى القصص القرآني البديع فإن الغاية منه لا تقتصر على حصول العبرة والموعظة،بل تتجاوز ذلك إلى إرشاد الأمة،وتعريفها بتاريخ من سبقها من الأمم

---

[18] مرجع سابق ، ج1 ص 42 43.

[19] مرجع سابق ، ج1 ص 45.

[20] مرجع سابق ، ج1 ص46.

[21] مرجع سابق ، ج1 ص50.

[22] مرجع سابق ، ج1 ص47 .

ولكي " تنشئ في المسلمين همة السعي إلى سيادة العالم كما ساده أمم من قبلهم ليخرجوا من الخمول الذي كان عليه العرب؛إذ رضوا من العزة باغتيال بعضهم بعضاً.حتى آل م الحال إلى أن فقدوا عز م فأصبحوا كالأتباع للفرس والروم"، بالإضافة إلى " فوائد في تاريخ التشريع والحضارة وذلك يفتق أذهان المسلمين للإلمام بفوائد المدنية"[23].

ولا يفتأ ابن عاشور مؤكداً حتى عند تناوله لترتيب آي القرآن ومناسبا ا على أن"الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة بأسرها.فإصلاح كفارها بدعو م إلى الإيمان ونبذ العبادة الضالة، واتباع الإيمان ، والإسلام، وإصلاح المؤمنين بتقويم أخلاقهم وتثبيتهم على هداهم وإرشادهم إلى طرق النجاح وتزكية نفوسهم،ولذلك كانت أغراضه مرتبطة بأحوال ا تمع في مدة الدعوة"[24].

ووظف ابن عاشور مفهوم"المقاصد"أيضاً في تحليله للنظم القرآني وخصائصه، فكان له في ذلك نظرات حاذقة مبتكرة كقوله مثلاً:" نرى من أعظم الأساليب التي خالف ا القرآن أساليب العرب أنه جاء في نظمه بأسلوب جامع بين مقصديه وهما : مقصد الموعظة ومقصد التشريع، فكان نظمه يمنح بظاهره السامعين ما يحتاجون أن يعلموه، وهو في هذا النوع يشبه خطبهم، وكان في مطاوي معانيه ما يستخرج منه العالم الخبير أحكاماً كثيرة في التشريع والآداب ، وقد قال في الكلام على بعضه" وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم" هذا من حيث ما لمعانيه من العموم والإيماء إلى العلل والمقاصد[25].

ربما كانت الأمثلة السابقة كافية للدلالة على مدى محورية مفهوم" المقاصد" ومركزيته في فكر ابن عاشور لا سيما في مستوى التأصيل التفسيري، أما على المستوى التطبيقي فهذا ما سنتحقق منه ونتبينه في الفصل التالي.ولكن يلزمنا قبل الانتقال إلى ذلك توضيح قضية مهمة،وهي الفرق بين الاتجاه المقاصدي كمـا تجلى

[23] مرجع سابق ، ج1 ص 67.

[24] مرجع سابق ، ج1 ص81 .

[25] مرجع سابق ج1 ص 115 116..

عند ابن عاشور والاتجاهات التفسيرية الأخرى، لا سيما الهدائي منها باعتباره الأكثر قرباً واشتراكاً في كثير من القضايا الرئيسية. بعبارة أخرى ، ما سبب إفرادنا لابن عاشور اتجاهاً خاصاً وطريقة مميزة ولم ندرجه في سياق اتجاهات أخرى تتقاطع معه في كثير؟!.

الاتجاه المقاصدي والاتجاه الهدائي:

تنبع أهمية هذه القضية – أعني التمييز بين الاتجاه المقاصدي والآخر الهدائي من أمرين اثنين:

الأمر الأول : الصلة المباشرة والاحتكاك القديم بين ابن عاشور والمدرسة الإصلاحية المشرقية ممثلة بمحمد عبده ورشيد رضا، ومتابعته لنتاجها الفكري ، بما فيها تفسير المنار الذي ينشر تباعاً في مجلة المنار ، التي كانت تتداول في تونس بين ا موعات الإصلاحية .

والأمر الثاني : أنّ تفسير ابن عاشور لم يتم حتى بداية الستينات من القرن العشرين ، أي أنه سبق بكثير من التجارب الإصلاحية والتجديدية في تفسير القرآن والتي من المفترض أنه اطلع عليها . وهذان الأمران يجعلان التساؤل السابق مشروعاً ومفهوماً.

بداية لا بد من الإشارة إلى أنه بعد تفتيش طويل في أحشاء تفسير ابن عاشور وثناياه لم أعثر على آية إشارة أو ذكر لأي من التفسير الحديثة أو رواد الإصلاح والتجديد أو أحد من معاصريه ، اللهم إلا مرات قليلة تضمنت إشارات إلى بعض شيوخه مثل بوعتور أوغيره . وهذا أمر يدعو للتساؤل –بحد ذاته- عن سبب هذا الإغفال أو التجاهل.

قد يصعب تحديد السبب الدقيق لهذه الظاهرة، ولكن نظرة شاملة وكلية إلى أسلوب ابن عاشور قد تساعدنا في تفسير ذلك وتوضيحه إذ يبدو أن ابن عاشور قد أخذ على نفسه مقارعة الأقدمين ومنازلتهم،فكان منه الجري على أساليبهم وعادا م في التفسير،وإن كان قد إنحاز عنهم من حيث المحتوى والمضمون.

فنلحظ الأسلوب التقليدي القديم في عرض الآيات وتفسيرها وفي أسلوبه اللغوي الذي يستخدمه، وفي تحاشيه ذكر أي مناسبة أو حدث معاصر، وكأنه يعيش بمعزل عن الواقع المعاصر له. وكأن ابن عاشور تعمد أن يتوفى سنن الأقدمين من حيث الشكل ، والأسلوب، والقالب العام للتفسير، حتى يكاد يبدو واحداً من أعلامهم ومبرزيهم ، وإن كان قد شق من جهة المضمون والمحتوى طريقاً غير التي سلكوا وابتكر جاً غير الذي عرفوا.

إذا عدنا إلى الموازنة بين الاتجاهين المقاصدي والهدائي فكيف سيتجلى لنا تمايزها؟! يؤكد الهدائيون وعلى رأسهم رشيد رضا على " أن القرآن الكريم إنما هو مرشد وهاد للناس إلى ما فيه سعاد م في حيا م الدنيا وحيا م الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى وما وراءه تابع له أو وسيلة لتحصيله"[26] واستخدامه لمفهوم"المقصد الأعلى"هنا يذكرنا بما سبق ذكره،ويؤكد التقارب بين الاتجاهين.

بل إن التحديد الذي وضعه صاحب المنار لطبيعة التفسير ووظيفة المفسر يتشابه كثيراً مع ما اعتبره ابن عاشور غرض المفسر –الذي ذكرناه- إذ يقول رشيد رضا:" فالتفسير الذي يجب على الناس على أنه فرض كفاية هو ذهاب المفسر إلى فهم مراد القائل من القول وحكمة التشريع في العقائد، والأخلاق، والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح ، ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام، ليتحقق فيه معنى قوله:"هدى ورحمة"[27].

والموازن بين الاثنين في هاتين النقطتين قد يظن أ ما متفقان تمام الاتفاق ، وكأ ما مقتبسان من مشكاه واحدة، بل قد يثبت تأثر ابن عاشور الإصلاحية وبالمنار تحديداً ، حتى إن لم يشر إليه . وإذا تصور الأمر على هذا النحو، فما مبرر التفريق بين الاتجاهين أو إفراد ابن عاشور بطريقة خاصة وتمييزه عن المدرسة الهدائية؟!.

---

[26] محمد إبراهيم شريف ، مرجع سابق ، ص311.

[27] مرجع سابق ، ص311.

إن نظرة تحليلية موازنة دقيقة لكلا الاتجاهين ورؤيتهما للتفسير ستثبت أن هناك انعطافاً دقيقاً ومهماً لجهة الهدف والغاية يشكل نقطة الافتراق والتمايز الجلي بينهما . وتتجلى آثار هذا الانعطاف على المستوى التطبيقي واضحة في ما يلحظه أي موازن بين"التحرير والتنوير"و " المنار" مثلاً من تمايز واختلاف شاسع من حيث طريقة التفسير، وأسلوبه ، وطبيعة الموضوعات المتناولة وغيرها كما سنرى لاحقاً.

وهذا التحليل الدقيق لنصي رشيد رضا وابن عاشور- المحددين غرض التفسير – سيوضح نقطة الاختلاف تلك ؛ فصاحب المنار يرى أن المفسر إنما يتخذ فهم مراد القول وحكمة التشريع وسيلة وطريقاً لجذب الأرواح وسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام. بينما نجد أن ابن عاشور يعد غرض المفسر هو بيان مراد الله وتوضيح مقصده، باعتبار ذلك غاية برأسها ، للمفسر أن يستعين لتحقيقها بكل ما يخدم المقاصد القرآنية ويبينها .

إذن، فالهدائيون إنما يتوخون حشد كل ما يستخلصونه من القرآن، من مقاصد وحكم وقواعد تشريعية في شتى ا الات ، من أجل الاستفادة منها وضاً با تمع الإسلامي من حالة السبات والتخلف التي يعيشها ، ومعالجة لشئون الحياة كلها معيشية أو مدنية أو سياسية. من هذا المبتغى يمكننا أن نفهم الانشغال المستمر والدائب للهدائيين في تفاسيرهم بالقضايا الواقعية التي تشغل حاضرهم محاولين كشف الهدى القرآني فيها، باعتبار القرآن دستور الأمة ومرشدها في شتى شئو ا وقضاياها فقد" كانوا في تفاسيرهم واقعيين تطبيقيين، كما كانوا في واقعيتهم وتطبيقا م هدائيين مجددين"[28].

بينما نجد أن ابن عاشور يسلك الاتجاه المعاكس ويقصد غاية أخرى تتجلى في بيان المقاصد القرآنية وتجليتها بتوظيف مختلف الأساليب والوسائل والعلوم (من لغة وبلاغة،ونحو،وأصول فقه،وعمران، واجتماع، وسياسة)في الكشف عن مختلف مستويات المقاصد وأنواعها (كلية، جزئية، فردية، أو جماعية أو عمرانية،

---

[28] مرجع سابق ، ص 424.

تشريعية اعتقادية أو بيانية...) وهذا يفسر لنا ندرة إشارته إلى القضايا والمشكلات يعيشها ا تمع الإسلامي في عصره، بل قلما يذكر أو يتناول المسائل العلمية والقضايا المثيرة للجدل التي ظهرت مع الإصلاح والتجديد، وهذا ما سؤخذ عليه في ما بعد قد يقول قائل: أليست المقاصد التي يتوخى ابن عاشور إظهارها وبيا ا هي ما ذكره من هداية الأمة وإصلاحها فردياً وجماعياً وعمرانياً، فحاصل الاتجاهين – إذن – متفق في إظهار هداية الله للخلق وإصلاحهم في شتى مناحي حيا م.

أقول: صحيح أن المقاصد- كما حددها ابن عاشور نفسه- لا تخرج عن هداية الأمة وإرشادها إلى حلول مشكلا ا ، إلا أن ابن عاشور يقصر مهمة المفسر على تحديد مقاصد القرآن كما تتجلى في كلام الله تعالى ، دون أن يتجاوز ذلك إلى النظر في المشكلات المعاصرة على ضوء هدي القرآن ومقاصده ، فتلك قضية أخرى لا تدخل في التفسير كما يرى أو يراها ابن عاشور . في حين نجد الهدائيين يتجاوزون تحديد مقاصد القرآن وهداياته إلى محاولة تفعيلها وتطبيقها في واقع المسلمين عن طريق عرض مشكلا م الواقعية وقضاياهم المعصرة ، ومحولة النظر في حلولها على ضوء ما يرونه مناسباً من مقاصد القرآن ، وهديه، وكلياته التشريعية .

ويبدو أن نظرة ابن عاشور إلى وظيفة التفسير ودوره في الواقع كانت لا تزال تحمل كثيراً من الآثار التقليدية القديمة ، وإن حاول أن يجدد على صعيد المحتوى والمضمون. وهكذا يظهر أن مدرسة الهدائيين كانت متقدمة على الاتجاه المقاصدي من هذه الزاوية، وإن لم تبلغ شأوه في تجليه مقاصد القرآن في مختلف مستويا ا وتفصيلا ا على النحو الذي ظهر في " التحرير والتنوير " وكما سنبين طرفاً منه في ما يأتي :

المبحث الثاني : الاتجاه المقاصدي (المستوى التطبيقي):

إذا كنا قد تناولنا في ماسبق المستوى التنظيري والتأصيلي للاتجاه المقاصدي عند ابن عاشور ، فمن اللازم أيضاً تناول المستوى التطبيقي لهذا الاتجاه. وذلك

بعرض طرف من طريقة ابن عاشور في تناول مفهوم"المقاصد"وتوظيفه في تفسير القرآن.يمكن تحديد طريقة ابن عاشور في توظيف مفهوم"المقاصد"في شكلين:

الأول : تقصيد النصوص والأحكام ، والثاني : الاستدلال بالمقاصد على الدلالات والأحكام.

تقصيد النصوص والأحكام:

يتجه الذهن في "التقصيد" إلى ضبط نوعين من المقاصد الشرعية: الأول مقاصد الشارع من خطابه ، والثاني: مقاصده من أحكامه. يروم الفهم في هذا المستوى إلى إفراغ الباحث جهده العلمي في استجلاء الإرادة الشرعية من النصوص والأحكام .

وهذا المصطلح" التقصيد" مستعار من الإمام الشاطبي، حيث يلتزم في نظره كلاً من الناظر في القرآن، والمفسر له، والمتكلم عليه، أن يكون على بال من " أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه هذا مراد الله من هذا الكلام"[29]. وفي ما يلي بعض الشواهد والأمثلة على هذا التقصيد من تفسير ابن عاشور:

رخصة التيمم:قال تعالى:"وإن كنتم جنباً فاطهروا..فتيمموا صعيداً طيباً"[30].

يدل النص على أنه عند افتقاد الماء يرخص في التيمم، والمقصد الشرعي من حكم الرخصة بالنسبة لعادم الماء أو عند العجز هو التنبيه على عظم قدر الصلاة، لأ ا من قبيل المقاصد الشرعية لذلك تأكد وجوب التطهر لها بوسيلة الماء، فإن انعدم التجأ إلى وسيلة التيمم التي أقامها الشارع مقام الطهارة. والمقصد من ذلك ألا يستشعر المسلم أنه يناجي ربه بدون تطهر ، وحتى لا تفوته نية التطهر للصلاة، فلا يفوته ذلك المعنى المنتقل به من طهارة الظاهر إلى

---

[29] الشاطبي ، الموافقات، 396/1.

[30] المائدة الآية (6).

طهارة الباطن، وحتى لا يظن أن أمر الطهارة هين، وفي إقامة ذلك العمل مقام الطهارة تذكير مستمر ا حتى لا ينسى العود غليها عند زوال ما منعه منها[31].

قيام الكعبة : قال تعالى :" جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس"[32].

والمقصد من جعل الشارع الكعبة قياماً للناس هو تكوين أمة أصلية من ذرية إسماعيل لها كامل الصفات التي تؤهلها لتلقي الشريعة الخاتمة.

وجماع هذه الصفات : جودة الأذهان، وقوة الحوافظ، وبساطة الحضارة، والتشريع، والبعد عن الاختلاط ببقية الأمم[33].

في **قوله تعالى:"** قال كم لبثتم في الأرض عدد سنين. قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم فسئل العادين. قال : إن لبثتم إلا قليلاً لو أنكم تعلمون"[34]

قال ابن عاشور : ولم يعرج المفسرون على تبيين المقصد من سؤالهم وإجابتهم عنه وتعقيبه بما يقرره في الظاهر . والذي لاح لي في ذلك أن إيقافهم على ضلال اعتقادهم الماضي جيء به في قالب السؤال عن مدة مكثهم في الأرض كناية عن ثبوت خروجهم من الأرض أحياءً وهو ما كانوا ينكرونه. وكناية عن خطأ استدلالهم على إبطال البعث باستحالة رجوع الحياة إلى عظام ورفات . وهي حالة لا تقتضي مدة قرن واحد فكيف وقد أعيدت إليهم الحياة بعد أن بقوا قروناً كثيرة . فذلك أدل وأظهر في سعة القدرة الإلهية وأدخل في إبطال شبهتهم إذ قد تبين بطلا ا في ما هو أكثر مما قدروه من علة استحالة عود الحياة إليهم"[35].

قوله تعالى :" وآتوا النساء صدقا ن نحلة..."[36]. فالمقصود من توجيه الخطاب في الآية إلى الأزواج هو عدم تذرعهم بضعف النساء وحيائهن في سبيل غمط حقوقهن التي منها مهورهن[37].

---

[31] التحرير والتنوير ، 126/6 .

[32] المائدة (6).

[33] التحرير والتنوير .

[34] المؤمنون ، 112-114.

[35] التحرير والتنوير ، 132/9 .

[36] النساء ، 3 .

قال تعالى:" أتبنون بكل ريع آية تعبثون . وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون.وإذا بطشتم بطشتم جبارين[38]. بعد ذكره الأعمال النافعة من بناء ومصانع يقول ابن عاشور :" فإذا أهمل إرضاء الله ا واتخذت للرياء والغرور بالعظمة وكانوا معرضين عن التوحيد وعن عبادة الله، انقلبت عظمة دنيوية محضة لا ينظر فيها إلى جانب النفع ولا تحث الناس على الإقتداء في تأسيس أمثالها وقصاراها التمدح بما وجدوه منها فصار وجودها شبيهاً بالعبث لأ ا خلت عن روح المقاصد الحسنة فلا عبرة عند الله ا لأن الله خلق هذا العالم ليكون مظهر عبادته وطاعته[39].

ثم يتابع ابن عاشور قائلاً " ولما صار أثر البناء شاغلاً عن المقصد النافع للحياة في الآخرة نزل فعلهم المفضي إلى العبث مترلة الفعل الذي أريد منه العبث عند الشروع فيه، فأنكر عليهم البناء بإدخال همزة الإنكار على فعل " تبنون "..." ثم يستطرد في بيان وجه دلالة الآية على هذا المقصد لغوياً وبلاغياً.

الوفاء بالعقود. قال تعالى :" يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود..)[40].

لما كان المقصد الشرعي من شرع العقود سد حاجة الأمة اعتباراً للمناسب الحاجي ، تعين في هذا النص وجوب إيفاء العاقد بعقده[41].

قال تعالى : (وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحماً طرياً وتستخرجون حلية تلبسو ا وترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون)[42].يقول ابن عاشور :" وتقديم الظرف في قوله:"فيه مواخر على عكس آية سورة النحل،لأن الآية مسوقة مساق الاستدلال على دقيق صنع الله في المخلوقات ، وأدمج فيه الامتنان بقوله "يأكلون ...وتستخرجون حلية "،وقوله " لتبتغوا من فضله" فكان المقصد الأول

---

[37] التحرير والتنوير ، 2/5.

[38] الشعراء ، 128 130 .

[39] التحرير والتنوير ، 9/ 166.

[40] المائدة ، 1 .

[41] التحرير والتنوير ، 74/6.

[42] فاطر ، 12 .

من سياقها الاستدلال على عظيم الصنع فهو الأهم هنا . ولما كان طفو الفلك على الماء حتى لا يغرق فيه أظهر في الاستدلال على عظيم الصنع من الذي ذكر من النعمة والامتنان قدم ما يدل عليه وهو الظرفية في البحر . والمخر في البحر آية صنع الله أيضاً بخلق وسائل ذلك والإلهام له، إلا أن خطور السفر من ذلك الوصف أو ما يتبادل إلى الفهم فأخر هنا لأنه من مستتبعات الغرض لا من مقصده ، فهو يستتبع نعمة تيسير الأسفار لقطع المسافات التي لو قطعت لو بسير القوافل لطالت مدة الأسفار[43] .

قال تعالى :" قل إنما أنا منذر وما من إله إلا الله الواحد القهار . رب السموات والأرض وما بينهما العزيز الغفار"[44]. والمقصود من وصف " الغفار" هنا استدعاء المشركين إلى التوحيد بعد ديدهم بمفاد وصف " القهار " لكي لا ييأسوا من قبول التوبة بسبب كثرة ما سبق إليهم من الوعيد جرياً على عادة القرآن في تعقيب الترهيب بالترغيب والعكس[45] .

واضح مما سبق أهمية مفهوم " المقاصد" عند ابن عاشور ، إذ لا يقتصر تقصيده على الأحكام الشرعية التكليفية بل يتجاوزها إلى نصوص الترغيب والترهيب والقصص والتحليل البلاغي واللغوي للآيات القرآنية.

الاستدلال على الدلالات والأحكام الشرعية .

يعكس الاستدلال في صورة متكاملة الغاية المنهجية للفكر ، ففيه التنظيم المؤسس على قراءات نظرية ووسائل منهجية وفيه التركيب لأن كل استدلال يتحتم توفره على ثلاثة عناصر هي مقدمة يستدل ا ، ونتيجة لازمة عن تلك المقدمة، وعلامة منطقية بين المقدمة والنتيجة . وتستند مقدمات الاستدلال هنا على مقاصده من خطابه أو مقاصده من أحكامه. فمن ذلك :

---

[43] ابن عاشور : التحرير والتنوير ، 280/11.

[44] سورة ص 65-66.

[45] ابن عاشور : التحرير والتنوير ، 295/11.

قال تعالى: (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها...)[46]

يرى ابن عاشور أن " الآية تومئ إلى أن المقصد الشرعي من وسيلتي إراقة الدماء وتقطيع اللحوم هو انتفاع الناس المهدين بالأكل منها في يوم العيد، وغيرهم بالأكل مما يهديه إليهم أقار م وأصحا م". لذا فهو يرى " المصير إلى كلا الحالين من البيع والتصبير لما فضل عن حاجة الناس في أيام الحج لينتفع ا المحتاجون في عامهم، وهذا أوفق بمقصد الشارع تجنباً لإضاعة ما فضل منها رعياً لمقصد الشريعة من نفع المحتاج وحفظ الأموال ، مع عدم تعطيل النحر والذبح للقدر المحتاج إليها منها ، المشار إليه بقوله تعالى:" فاذكروا اسم الله عليهم صواف ...." جمعاً بين **المقاصد الشرعية**[47].

قال تعالى : (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير. ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ..)[48] . يقول ابن عاشور في استدلاله على المخاطب في " تعلم": " والخطاب في تعلم ليس مراداً منه ظاهره الواحد وهو النبي صلى الله عليه وسلم، بل هو إما خطاب لغير معين خارج على طريقة ا از بتشبيه من ليس حاضراً للخطاب وهو الغائب مترلة المخاطب في كونه بحيث يصير مخاطباً لشهرة هذا الأمر ، والمقصد من ذلك ليعم كل مخاطب صالح له ....و إما مراده ظاهره وهو الواحد في كون المخاطب هو النبي صلى الله عليه وسلم لكن المقصود منه المسلمون فينتقل من خطاب النبي (ص) إلى مخاطبة أمته انتقالاً كنائياً. فتارة يراد من الخاطب توجه الخطاب إليه وتارة يقصد توجه المضمون لأمته... وها هنا لا يصلح توجه المضمون للرسول لأنه لا يقرر على الاعتراف بأن الله على كل شيء قدير ، فضلاً عن أن ينكر عنه، وإنما التقرير للأمة والمقصد من تلك الكناية التعريض باليهود[49].

---

[46] الحج 37.

[47] ابن عاشور : التحرير والتنوير ، 267/17.

[48] البقرة ، 107.

[49] ابن عاشور : التحرير والتنوير ، 663/1.

قال تعالى : "واللاتي تخافون نشوزهن..."[50]. لخص ابن عاشور حاصل رأيه في المسألة فقال: "يجوز لولاة الأمور إذا علموا أن الأزواج لا يحسنون وضع العقوبات الشرعية مواضعها، ولا الوقوف عند حدودها، أن يضربوا على أيديهم استعمال هذه العقوبة ، ويعلنوا أن من ضرب امرأته عوقب كي لا يتفاقم أمر الإضرار بين الأزواج لاسيما عند ضعف الوازع"[51]ويتحدد استدلاله المقاصدي للحكم في أمرين: الأول هو مقصد الشارع القاضي بحفظ النفوس ومنها نفوس النساء من كل اعتداء نفسي أو جسدي، والثاني هو الأول في قواعد الشرعية عدم قضاء أحد بنفسه إلا لضرورة.

قال تعالى: "وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم.[52] "قال ابن عاشور : "في هذا تشرح حكم لا يكون مثله إلا عن وحي لا عن اجتهاد وإن جاز الاجتهاد للأنبياء فإن هذا حكم مخالف لقاعدة حفظ النفوس التي اتفق عليها شرائع الله ، فهو يدل على أنه كلفهم بقتل أنفسهم قتلاً حقيقة"[53].

قال تعالى: "يجعلون أصابعهم في آذا م من الصواعق...ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم..."[54] يتكلم ابن عاشور عن معنى "لو" هنا ووظيفتها في كون: "ليس المقصود من اجتلاب "لو" في هذا الشرط إفادة ما تقتضيه "لو" من الامتناع لأنه ليس المقصود الإعلام بقدرة الله على ذلك،/ بل المقصود إفادة لازم الامتناع وهو أن أسباب إذهاب البرق والرعد أبصارهم الواقعين في التمثيل متوفرة، وهي كفران النعمة الحاصلة منهما، إذ أ ما رزقوها للتبصر في الآيات الكونية وسماع الآيات الشرعية فلما اعرضوا عن الأمرين كانوا أحرياء بسلب

---

[50] النساء، 34.

[51] ابن عاشور : التحرير والتنوير، 37/5.

[52] البقرة 5.

[53] ابن عاشور : التحرير والتنوير ، 502/1.

[54] البقرة ، 20.

النعمة، إلا أن الله لم يشأ ذلك إمهالاً لهم، وإقامة للحجة عليهم فكانت"لو" مستعملة مجازاً مرسلاً في مجرد إظهاراً لتوفر الأسباب لولا وجود المانع"[55].

هذه بعض الشواهد الدالة على توظيف ابن عاشور مفهوم "المقاصد" في الاستدلال سواء للأحكام الشرعية، كما رأينا في "تبصير الهدايا" أو "ضرب الزوجة"؛ أو دلالات النصوص القرآنية كما في تحديد المخاطب في "تعلم" أو طبيعة الخطاب (حقيقة أم مجازاً في قصة موسى) أو في التحليل اللغوي والبلاغي كالبحث في معنى "لو".

المبحث الثالث: ملامح من منهج أبي عاشور في تفسيره:

لابد لنا وقبل أن نختم عن ابن عاشور واتجاهه المقاصدي في التفسير أن نشير إلى بعض ملامح منهجه، الذي توصل به إلى تحقيق غايته، وأهدافه ومقاصده. وإضافة إلى ما سبق ذكره من بعض النقاط المنهجية في سياق التأصيل "لعلم التفسير"، يمكننا أن نورد ما ذكره ابن عاشور في قدمته عن منهجه في تفسيره بعبارته، إذ يقول:

"وإن معاني القرآن ومقاصده ذات أفانين كثيرة بعيدة المدى مترامية الأطراف موزعة على آياته؛ فالأحكام مبينة في آيات الأحكام في آيا ا، والقصص في مواقعها، وربما اشتملت الآية الواحدة على فنين من ذلك أو أكثر.وقد نحا كثير من المفسرين نحو بعض تلك الأفنان،ولكن فناً من فنون القرآن لا تخلو دقائقه ونكته آية من آيات القرآن،وهو فن من دقائق البلاغة، هو الذي لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب كما خصوا الأفانين الأخرى،من أجل ذلك التزمت أن لا أغفل التنبيه على ما يلوح لي من ها الفن العظيم في آية من آي القرآن كلما ألهمته بحسب مبلغ الفهم وطاقة التدبر. وقد اهتممت في تفسيري هذا ببيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال.واهتممت أيضاً ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض ، وهو مترع جليل قد عني به فخر الدين الرازي وألف

---

[55] ابن عاشور : التحرير والتنوير ، 319/1.؟

فيه برهان الدين البقاعي كتابه المسمى "نظم الدرر في تناسب الآي والسور" إلا أ ما لم يأتيا في كثير من الآي بما فيه مقنع، فلم تزل أنظار المتأملين لفصل القول تتطلع، أما البحث في تناسب مواقع السور بعضها أثر بعض ، فلا أراه حقاً على المفسر.ولم أغادر سورة إلا بينت ما أحيط به من أغراضها لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصوراً على بيان مفرداته ومعاني جمله، كأ ا فقر متفرقة تصرفه عن روعة انسجامه وتحجب عنه روائع جماله. واهتممت ببيان معاني المفردات في اللغة العربية بضبط وتحقيق مما خلت عن ضبط كثير منه قواميس اللغة. وعسى أن يجد فيه المطالع تحقيق مراده، ويتناول منه فوائد ونكتاً على قدر استعداده..."[56].

ولابد أن نضيف إلى أنه يعتمد في الفقه والأحكام على المذهب المالكي بصورة رئيسية مع تعرضه المذاهب الفقهية الأخرى، ولأقوال الصحابة والتابعين. وهو في كل ذلك يحقق الأقوال ويرجح ويقارن دون أن يتحجر باتباع مذهب معين أو كرة محددة،بل يسير مع أي رأي يتفق ومنهجه التشريعي ورؤيته المقاصدية ، وإن لاحظنا أحياناً غلبة واضحة للمذهب المالكي باعتباره منبع هذه الرؤية ومؤصلها[57].

قد يرى البعض في ما نقلناه عن ابن عاشور في تحديده منهجه، وفي تفسيره عموماً أن ابن عاشور إنما يعبر بما ذكره وطبه في تفسيره عن انتمائه إلى المدرسة البيانية الأدبية في تفسير القرآن ولا أدل على ذلك من اهتمامه البالغ بعلم البيان والبديع ، والوقوف على النكت البلاغية، وإبراز ظواهر الإعجاز القرآني !![58].

يجدر بنا في هذا السياق، ولإزالة هذا اللبس ، أن نشير إلى ظاهرة غريبة تتعلق بتفسير ابن عاشور. وهي أن الناظر في اهتماماته اللغوية يحسب أنه منن البلاغيين

---

[56] ابن عاشور: التحرير والتنوير،8/1.

[57] واسى، صالح: "منهج الإمام محمد الطاهر ن عاشور الاجتهادي"، مجلة الهداية: عدد 26، السنة 23، 1999. ص 43-52.

[58] واسي مرجع سابق ص 52 ومحمد المهدي العروسي مرجع سابق ص 307.

الأدباء، والناظر في تحليلاته الاجتماعية والسياسية والتاريخية يرى أنه من رؤوس الهدائيين وأعلامهم، بينما يرجح آخر أنه من الفقهاء ا ـدين مما يراه من تحقيقات فقهية وأصولية واجتهادات حاذقة.

وابن عاشور – في حقيقته- بين هؤلاء وأولئك جامع "موفق"، وترجيح انتساه إلى إحدى المدارس التفسيرية تلك ليس بأولى من ترجيح انتسابه إلى أخرى. فهو يرى –كما نقلناه سابقاً: "أن معاني القرآن ومقاصده ذات أفانين كثيرة بعيدة المدى مترامية الأطراف". لذا فقد جاء تفسيره على وفق هذه المقاصد متعدد الجوانب مختلف الاهتمامات، لا على نحو تجميعي تقليدي متناثر ، وإنما وفق نظرية ونسق محدد اختاره ابن عاشور ناظماً لتفسيره وموحداً لاهتماماته ، ألا وهو النسق المقصدي أو "النظرية المقاصدية".

من هنا يمكن أن نفهم مثلاً أن انشغال ابن عاشور بعلوم البلاغة والبيان وغيرها، غنما كان بالمقدار الذي يتوافق مع نظريته المقاصدية ويخدمها، وليست غاية بحد ذا ا ومقصداً مستقلاً أراد تحقيقه كما هو الحال عند أصحاب المدرسة الأدبية أو البلاغية والكلام ذاته ينطبق على مختلف اهتمامات ابن عاشور العلمية في تفسيره.

الخلاصة:

ـ هذا الطواف السريعة في حياة ابن عاشور وفكره وتفسيره، وهذا التحليل المنهجي لاتجاه ابن عاشور وطريقته التفسيرية، يمكنني أن أسجل – على سبيل الخلاصة – بعض النتائج الرئيسية هنا:

1-يعد ابن عاشور أحد أعلام الإصلاحيين الذين اتخذوا التجديد والاجتهاد والإصلاح منهجاً وسبيلاً في فكرهم وحيا م. وماتفسيره إلا أحد نتاجات هذه الحركة التجديدية.

2-لقد انفرد ابن عاشور باتجاه مميز وطريقة خاصة في التفسير ، دعو ا "الطريقة المقاصدية" أو الاتجاه المقاصدي" في التفسير. وتتجلى المقولة الأساسي لهذا الاتجاه في : توظيف جميع العلوم والوسائل والأدوات المعرفية المتوافرة في الكشف عن المقاصد القرآنية وإظهارها على أحسن وجه، تلك المقاصد المتمثلة في إصلاح الفرد وا تمع والأمة وهدايتهم.

3-إن ا عة النقدية والاتجاه المقاصدي لدى ابن عاشور لم ينشأ من فراغ وإنما كانا حصيلة عوامل كثيرة كان منها: انخراطه المبكر في الحركة الإصلاحية المشرقية والمغربية وتشربه ا عة المقاصدية الكامنة في مهبه المالكي، والتي طورها الشاطبي. الأمر الذي دفعه إلى تأسيس أول نظرية مقاصدية متكاملة بعد الشاطبي والدعوة إلى إنشاء علم مستقل يدعى علم مقاصد الشريعة.

4-يتميز اتجاه ابن عاشور المقاصدي عن غيره من الاتجاهات التفسيرية من جوانب متعددة. يأتي على رأسها رؤيته لوظيفة التفسير ومهمة المفسر. وهو إن اتفق م الاتجاه الهدائي مثلاً من حيث النظرة إلى القرآن الكريم ودوره في حياة المسلمين وحل مشكلا م الواقعية، ولكنه يختلف معهم من حيث وظيفة التفسير المقتصرة على تجلية المقاصد القرآنية وإيضاحها ، باعتبار أن ذلك هو أول طريق للإصلاح.

5-احتل مفهوم "المقاصد مكانة مركزية في فكر ابن عاشور عموماً وفي تفسيره خصوصاً. واتخذت وظيفته في التفسير أشكالاً عدة منها: التأصيل التفسيري ، تقصيد النصوص والأحكام ، الاستدلال بالمقاصد على الأحكام والدلالات.

6-لقد اختار ابن عاشور منهجاً ذا أبعاد وجوانب متنوعة، ليتناسب ذلك م نظريته المقاصدية التي تؤكد على تعداد المقاصد القرآنية وتنوعها ، وضرورة تناول القرآن من مختلف جوانبه، وبمختلف الوسائل حتى تتبين جميع مقاصده على حد سواء.

ختاماً؛ لا يسعنا إلا الاعتراف بأصالة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ونبوغه في مختلف نواحي العلوم الإسلامية،الأمر الذي تجلى في تفسيره الذي جاء موسوعة علمية كبيرة حوت مختلف العلوم والمعارف ودلت على سعة ثقافته وأصالة فكره.

هذا إلى جانب الدور الإصلاحي التجديدي الذي أسهم به في المغرب العربي، حتى أصبح مدرسة مستقلة لها رجالها وتلاميذها ، مدرسة أصبحت تدعى "مدرسة مقاصد الشريعة".

كما يجب القول بأن هذه الدراسة الموجزة ليست إلا خطوة صغيرة في سبيل تحليل طريقة ابن عاشور ومنهجه التفسيري ، أو في سبيل دراسة وتحليل أي من رجال الإصلاح والتجديد الذين ظهروا في عصرنا الحديث. وهي لذلك بحاجة إلى كثير من التعميق والتوسيع الذي حال دونه طبيعة الدراسة وضيق الزمن. والله الموفق.

الممارسات الدينية ونقد العقلانية

طه عبد الرحمن*

كثر الخوض في موضوع (العقلانية)، حتى تواردت عليه ضروب من الشبهة والإشكال، وتطرقت إليه صنوف من الخلل والفساد، هذه الضروب والصنوف التي نحتاج إلى استجلاء أوصافها، وبيان أسبا ا وتحديد آثارها، حتى نحترز من الوقوع فيها، ونتخير طريقاً سليماً في العقلانية كون موافقاً للممارسة الدينية الإسلامية.

ننطل في هذا العرض التقويمي للعقلانية من واقع الاشتغال ا، فنقول بأن من يتأمل هذا الواقع يتبين فيه الحقائق الثلاث الآتية:

الأولى:الدعوة إلى التزام العقلانية،فإن كل من تولّى النظر في وسائل النهوض بواقع العالم الإسلامي والعربي، لم يتردد في أن ينصب العقلانية مثالاً لوسائل النهضة، وإماماً للناس يهتدى به، كما لم يتردد في أن يدخل في الإشادة بفضائل المناهج العقلية وفوائدها في تحصيل المطلوب من التقدم والتحضر.

الثانية: تعار المبادئ العقدية للداعين إلى العقلانية، فإن التعلق بالعقلانية تساوى فيه من توجهه مبادئ الدين الإسلامي، ومن يميل عن هذا الدين مبتغياً العمل بمبادئ أخرى، أو من يـ ل بمـ لة بين هذين الطرفين منتقياً بعض المبادئ مــن الديــن الإسلامــي. والبعــض الآخــر مــن

* أستاذ الفلسفة في جامعة محمد الخامس في الرباط، بالمملكة المغربية.

مذاهب غير إسلامية أو غير دينية ، بحجة مسايرة التطور والاستجابة لمقتضى التغيير.

الثالثة: امتداد الدعوة إلى العقلانية، فإن هذه الدعوة إلى العقلانية التي تلوي ا مختلف الفئات الإسلامية والعربية ألسنتها، تزايدت في الشدة والانتشار على مدى فترة استغرقت قرناً ونصف القرن من الزمن، وامتدت من منتصف القرن التاسع عشر إلى اية القرن العشرين.

إن هذه الحقائق الثلاث: "الدعوة إلى التزام العقلانية" و"تعارض المبادئ العقدية للداعين إليها" و"امتداد هذه الدعوة مع مرور الزمن"، كان من شأ ا أن تستوقف المفكر الإسلامي ، وتحمله على إجراء تمحيص لهذه العقلانية في مختلف مبادئها ومناهجها وقيمها ، حتى يتبين مدى وفائها بالأهداف الإصلاحية والتغيرية التي علقت عليها واستعملت لأجلها وحدود هذا الوفاء، لكن ظل هؤلاء المفكرون في غفلة تامة عن ضرورة هذا التمحيص ، وأبوا إلا التمادي في التعلّق بالعقلانية، في الاحتجاج ا والاحتكام إليها، لاعتقادهم الراسخ في كمال مبادئها وتجانس مناهجها، وسلامة مآلا ا، حتى إ م لو فوتحوا في أمر هذا التمحيص ، وأشعروا باستعجال الحاجة إليه، لكرهوا الدخول فيه، لما بلغه هذا الاعتقاد من أنفسهم.

وتداركاً لهذا النقص، وطلباً للخروج من هذه الغفلة، ندبنا أنفسنا للقيام بعملية النقد المطلوب للعقلانية، لاسيما وأن الاقتناع حاصل عندنا أنه لا يتصور أن يجتمع على معنى واحد للعقلانية من دخل في العمل الشرعي ومن أبى الدخول فيه، كما أن الاقتناع حاصل عندنا بأن عدم التحقق من الوجه الذي تدل به العقلانية عند التارك للعمل الشرعي من شانه أن يوقع الداخل فيه في الأخذ، من حيث لا يشعر بطرق في العقلانية تضر بعمله، وذلك لغلبة الطرق العقلانية المبنية في غياب العمل الشرعي، داخل الممارسة الفكرية والعلمية بوجه عام.

تقويم العقلانية ا ردة:

حقاً، لقد تعددت تعاري العقل، واختلفت حدود العقلانية وأوصافها، كما تنوعت الآراء فيها بتنوع مستويات أصحا ا من الوعي والتحصيل ، وتلونت مواقفهم منها بتلون اختيارا م المذهبية وانتماءا م الفكرية.

ولا نبتغي هنا جرد هذه التعاريف ، ومقارنة هذه الآراء والمواقف، بقدر ما دف إلى وضع معايير عامة يجب أن يستوفيها كل تعريف للعقلانية.

فلتحديد العقلانية معايير، وهذه المعايير التي ينبغي أن ينضبط ا كل تعريف للعقلانية ، نحصرها في ثلاثة . المعيار الأول هو معيار الفاعلية ، ومقتضاه أن الإنسان يتحقق بواسطة أفعاله. ويظهر تحقق الإنسان بواسطة الأفعال، فيما يتطلبه ويتخذه من مختلف المواقف التي تتجدد بمجموعها طبيعة سلوكه.

والمعيار الثاني هو معيار القيمية، ومقتضاه أن الإنسان لا يركن إلى ماهو كائن وماهو واقع، بل يسعى دوماً أن يكون موجهاً بقيم معينة تملي عليه ما يجب أن يكون وما يجب أن يقع، ومشدوداً إلى مفاهيم تعلو مته إلى الخروج عن حالة الحاضر، وابتغاء أحوال أفضل منها، ولا أدل على ذلك من كونه يطلب الكمال في كل أفعاله، فلا يصل إلى مرتبة حتى يطلب مرتبة فوقها، ولا يزال آخذاً في هذا التدرج من كامل إلى أكمل منه فالأكمل ، ولولا هذا التعلق بما ينبغي أن يكون لما خرج الإنسان إلى طلب الكمال، واستفرغ الجهد في تحصيله.

أما المعيار الثالث هو معيار التكاملية، ومقتضاه أن الإنسان على اختلاف مظاهره، وتعدد قدراته ووظائف أعضائه، ليس مجموعة من الجزاء التي تقبل إيقاع الانفصال بينها، وإيقاف التأثير بعضها في بعـ ض،

وإنما هو عبارة عن ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف، كما تجتمع فيها صفات العرفان مع صفات الوجدان، ومستويات النظر مع مستويات العمل، وقيم الجسم مع قيم الروح.

بعد توضيحنا للمعايير الثلاثة الواجبة في كل تعريف للعقلانية وهي : "معيار الفاعلية" الذي يقول بتحقيق الإنسان عن طريق الأفعال، و"معيار القيمية" الذي يقضي بأن تستند هذه الأفعال إلى قيم معينة، و"معيار التكامل" الذي يجعل هذه الأفعال الموجهة متضافرة فيما بينها ومكمل بعضها للبعض الآخر، ننعطف على تقويم تعريفين اثنين للعقلانية، أحدهما قديم كان له بالغ الأثر في التراث الإسلامي، وثانيهما حديث لا يقل أثراً في الخطاب الإسلامي والعربي المعاصر.

التحديد الأرسطي لعقل:

أمل التعريف الأول ، فهو التعريف اليوناني الأرسطي، الذي يجعل من العقل جوهراً قائماً بالإنسان يفارق به الحيوان، ويستعد به لقبول المعرفة,. لو عرضنا هذا التعريف على المعايير سالفة الذكر، لتبين لنا أنه لايوفى بمتقضى معيار الفاعلية، ولا بمقتضى معيار التكاملية وأن وفّى في حدود، بمعيار القيمية.

أما من حيث معيار الفاعلية، فها التعريف يجعل من العقل جوهراً، أي شيئاً ي ل م لة الذات، بينما الصواب أن يكون العقل فعلاً من الأفعال وسلوكاً من السلوكيات، بل أن يكون أدل الأفعال على الفاعلية وعلى أوصافها، وبيان ذلك من وجوه ثلاثة ، الوجه الأول دخول العقل في جميع الأفعال الإنسانية، فالناظر ينظر وهو يعقل في نظره والسامع يسمع وهو يعقل في سمعه، والعامل يعمل وهو يعقل في عمله. والوجه الثاني أن العقل قد يحسن ويقبح كما تحسن وتقبح الأفعال، فيحسن إذا سلك به صاحبه مسالك المعرفة الحقيقية، ويقبح إذا انحرف به عن جادة المعرفة، وأوقعه في المظان والشبهات والأهواء .أما

الوجه الثالث فهو أن العقل يقبل التحول والتغير كما تقبلهما الأفعال، فبالإمكان توجيه الفعل العقلي والتأثير فيه، بحيث يخرج من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر أفضل وأعقل منه.وأما من حيث معيار التكاملية، فإن هذا التعريف يقسم الإنسان إلى أقسام مستقلة ومتباينة، ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات، يجعله منفصلاً عن أوصاف أخرى للعاقل، تشارك في تحديد ماهية الإنسان كالعمل والتجربة، فلو جاز التسليم بجوهرية العقل على طريقة اليونان، لجاز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة، فيكون العمل هو الآخر ذاتاً قائمة بالإنسان، كما تكون التجربة جوهراً مفارقاً، مثله مثل جوهر العقل، ولا يخفى ما في القول بتعدد الذوات القائمة في الإنسان: "ذات عاقلة" و "ذات عاملة" و "ذات مجربة" من مجانبة للصواب لأنه يتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله.

وأما معيار القيمية، وإن كنا نسلم بأن التعريف الأرسطي للعقلانية يوفي بحقه، فإن هذه التوفيه ضلت الطريق، حيث إن القسيم التي وقع طلبها والتوجه إليها، لا تؤمن عواقبها وتنقلب بأشد الضرر على صاحبها، ولا أدل على ذلك من القول "بالعقول العشرة" ، وإنزالها م لة الآلهة.

فالتصور اليوناني للعقلانية يخل بمعيار الفاعلية ، ومعيار التكاملية الضروريين في كل تعريف لها مع إساءة استعمال معيار القيمية.

التحديد الديكارتي للعقل:

أما التعريف الثاني الذي نريد النظر فيه ، فهو التعريف الديكارتي الذي يجعل العقلانية قائمة في معنى استخدام المنهج العقلي، كما يتحدد في سياق ممارسة العلوم الحديثة، وحتى يتسنى لنا الحكم على هذا التصـور

الحديث للعقلانية، نحتاج إلى مزيد من تفصيل المعايير الثلاثة التي ذكرناها ببيان بعض النتائج المترتبة عليها.

فمعيار القيمية المذكور، يترتب عليه أن الإنسان لا يفتأ يحدد أهدافاً وغايات (أو بالإصلاح الأصولي "مقاصد" أي قيم يعمل وفقها).

ومعلوم أن هذه المقاصد تتصف بالتنوع ، فمنها الأصلي والفرعي، ومها الأصيل والدخيل، ومنها الموروث والمكتسب. ويمكن تقسيمها إلى قسمين: قسم المقاصد النافعة ، وقسم المقاصد غير النافعة أو الضارة.

أما معيار الفاعلية السابق، فيترتب عليه أن الإنسان يتخذ الأفعال لبلوغ هذه المقاصد.ومعلوم أن هذه الوسائل تتصف هي الأخرى بالتعدد وقد تتعدد بالنسبة للمقصد الواحد. ويمكن تصنيفها هي الأخرى إلى صنفين هما: صنف الوسائل الناجعة، وصنف الوسائل غير الناجعة.

وأما معيار التكاملية السالف، فيلزم عنه أن تكون الوسائل، والمقاصد خادمة لوحدة مظاهر الإنسان، ولايمكن أن تكون خادمة لهذه الواحدة، إلا إذا اتصفت الوسائل بوصف النجاعة.

وإذا تبين أن معيار القيمية يتعلق بالمقاصد، وأن معيار الفاعلية يتعلق بالوسائل ، وان معيار التكاملية يتعلق بالنفع في المقاصد والنجاعة في الوسائل، حق لنا أن نتساءل هل يستجيب المنهج العقلي ذو الأصل الديكارتي ، لشرط النفع في المقاصد ولشرط النجاعة في الوسائل.

المنهج العقلي العلمي وحدود النفع في المقاصد:

إن الناظر في مقاصد هذا المنهج العقلي العلمي، يتبين له أ ا تتصف بأوصاف ثلاثة: أولها النسبية، فإذا كان من المقاصد النافعة، أن تكون قوانين العقل مشتركة وكلية وواحدة عند كل عاقل وكل ناظر ، فإن واقع هذا العلم يشهد غير ذلك ، فالمنطق الذي يشتغـل بدراسـة قوانين

العقل، يبدو مشتملاً على صنوف متكاثرة ومتغيرة، من القواعد والمسلمات ومن الأنساق التي تبنى عليها . فضلاً عن الاختلاف المشهور في العلوم الرياضية مثال: (الهندسة الإقليدية واللاإقليدية)، والعلوم الفيزيائية مثال: (نظرية المكان المطلق ونظرية النسبية).

ولما كانت طرق العلوم بمثل هذا التنكاثر والاختلاف ، فإن إنشاء خطاب علمي عن العقل الإنساني، بوصفه حقيقة واحدة مشتركة بين الناس، لايمكن اعتباره مقصداً من المقاصد التي يتوخاها المنهج العقلي العلمي.

والوصف الثاني هو الاسترقاقية ، فإذا كان من المقاصد النافعة أيضاً، أن تؤدي المناهج العلمية إلى تحرير الإنسان، وتوسيع إمكانات وآفاق إسعاده وآفاق هذا الإسعاد، فإن إمعان النظر في الأحوال التي تنقلب فيها المناهج التقنية، تظهر لنا أن هذه الآمال الواهية بعيدة كل البعد عن التحقق، والسبب في ذلك أن هذه التقنيات توالدت وتكاثرت على جميع المستويات وفي كل الاتجاهات ، مشكلةً كوناً تقنياً خاصاً يحتوي الإنسان احتواءً، ويستحوذُ على إرادته وتغيب آفاقه عن عقله، بعد أن كان هذا الإنسان يمني النفس بان يسخر الكون له تسخيراً. وما هذا الانقلاب على الإنسان إلا لأن التقنيات أخذت تستقل بنفسها، وتسير وفق منطلقها الخاص بغير بصيرة من الإنسان، وقوام هذا المنطق الآلي مبدآن، أحدهما مبدأ لاعقلي وهو أن كل شيء ممكن، ما يؤدي إلى أن تستبيح الآلة كل شيء في الإنسان. وثانيهما مبدأ لا أخلاقي وهو أن كل ما كان ممكناً، وجب صنعه، مما يؤدي إلى التحلل من كل الموانع الأخلاقية الضامنة للمكارم,. ولما كانت المناهج التقنية تتجه إلى رفع كل الضوابط الموجهة للسلوك، وإلى السقوط في الظلمات ، فلايمكن اعتبا مهمة تحرير الإنسان وإسعاده مقصداً حقيقياً وفعلياً للممارسة العقلية العلمية الحديثة.

أما الوصف الثالث فهو الفوضوية، فإذا كان من المقاصد النافعة كذلك أن يؤدي المنهج العلمي إلى النظام والترتيب والوصل؛ فإن النظر في تاريخ العلم يبين أن النظريات العلمية، لا نمو نمواً مطرداً، ولا يركب بعضها بعضاً ركوب الطبقات بعضها فوق بعض، متجهة خطوة خطوة إلى تحقيق كمال المعرفة . وإنما هذه النظريات على الحقيقة بعضها قاطع عن بعض بحيث تقوم بينها علاقات تنافس وتباين و ادم لا علاقة تكامل وتساند، مثال: (نظرية التكوين ونظرية التطور) ومثال: (نظرية الميكانيكا العقلية والميكانيكا الذرية) ومثال : (نظرية آينشتاين ونظرية نيوتن).

أضف إلى كون هذه النظريات لا يكمل بعضها بعضاً ، أن كلاً منها، ما أن يتخذ له طريقاً في الإجابة على بعض الأسئلة، حتى يقع في أسئلة أخرى قد تكون أعوص منها، فتأخذ الأسلة في التزايد والانتشار في كل اتجاه قد تؤدي إلى الخبط، فضلاً عن الأسئلة التي لا تلقى أبداً الإجابة داخل نطاق النظرية العلمية، سواء منها تلك التي تتصل بحدود الإطار النظري ووسائل التفسير به (نفسه)، أو تلك التي تتعلق بالخصائص الذاتية للأشياء أو بحقائقها. ولما كانت المناهج العقلية العلمية المتداولة، تؤدي إلى تضارب النظريات العلمية فيما بينها، فلايمكن التسليم بأن طلب النظام والتكامل يشكل مقصداً حقيقياً لهذه المنهاج.

وهكذا، يتضح بنا من النظر في مقاصد المنهج العقلي العلمي المشهور أن هذا المنهج قد يطلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل، ويطلب الاستحقاق بدل التحرير، ويطلب الفوضى بدل النظام.

و ذا، تجلب العقلانية العلمية المتداولة مقاصد غير نافعة ، فتكون مخالفة لركن من أركان العقلانية السلمية، فهل توفّى هذه العقلانية بشرط النجاعة في الوسائل؟

المنهج العقلي العلمي وحدود النجاعة في الوسائل:

إن من ينظر في سائل المنهج العقلي العلمي، يجدها هي الأخرى متصفة بأوصاف أربعة . الوصـف الأول ادعـاء تمـام الموضوعيـة، فـإن

الممارسة العقلانية العلمية تدعي تطهير وسائلها من كل أثر للمعاني والقيم الموجهة للحياة الإنسانية، بحجة التزام طريق "الموضوعية"، القائم –في نظرها- في الاقتصار على الاحتكام إلى الملاحظة الظاهرة والتجربة الحسية، حتى أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية، تعد عندها بمثابة عوائق وعقبات، تثبط العمل العلمي، وتخرجه عن حقيقته. والصواب أن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن ، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية، هو أنها تستبدل بالمعاني الدينية والقيم الأخلاقية، معاني وقيم أخرى غير دينية وغير أخلاقية.

ولما كان العلم المنقول إلينا مبنياً على هذا التصور الخاص للمعرفة الموضوعية (الذي يحسن بنا أن تطلق عليه اسم "الموضوعاوية") ، فقد فاته تحصيل الوسيلة الناجعة في خدمة حياة الإنسان؛ لأن هذه الوسيلة تقتضي الجمع بين طلب المعرفة العلمية، والتزام المعاني والقيم الروحية والأخلاقية.

الوصف الثاني هو الجمود على الظاهر، فإن المنهج العقلي العلمي يجعل من موضوعاته –أياً كانت- مجرد ظواهر تقبل التحليل والتجريب. ولايخفى ما في المسارعة في تصريف الأشياء إلى ظواهر من أسباب الوقوع في الخطأ، كأن نماثل بين الشيء وبين مظاهره، كما لو ماثلنا بين الرصيد من الذهب والأوراق النقدية التي نتداولها، وكأن نصرف تصريفاً ظاهرياً، أموراً لا تقبل هذا التصريف، كما لو مثّلنا على حقيقة القصد والنية بسهم مرسوم.

ولما كان المنهج العقلي العلمي يكتفي بالظواهر، من دون الحقائق التي تستند إليها هذه الظواهر، فقد حرمت وسائل من النجاعة؛ لأن هذه النجاعة تستلزم الجمع بين ظواهر الأشياء وبواطنها.

والوصف الثالث هو الجمود على المكان والزمان؛ إذ لا يتم للشيء في نظر العلم الحديث كمال ظهوره-أي تحوله إلى ظواهر- إلا بإدخاله في حيز مكاني وزماني؛ لأن من شأن هذا التحييز، أن يمكن من إجراء

وسائل التقدير والتقسيم والتركيب عليه، ولا تخفى الآثار السيئة لهذا التحييز، الذي يجعل ما هو غير ممتد ممتداً، وما هو غير قابل للمقدار قابلاً له، كأن يسوي بين معنى التوجه في الصلاة، وبين الذبذبات الحاصلة في منطقة من مناطق الدماغ.

ولما كان المنهج العقلي يحيز كمل شيء ، فقد فاتته الإحاطة بالتوجهات والتطلعات إلى عالم المعاني السامية التي يتصف ا الإنسان الحي، وبذلك حرم أصلاً من أصول النجاعة المشروطة في العقلانية السليمة.

أما الوصف الرابع فهو اتخاذ الوسائط المادية، فإن العلم الحاصل بالمنهج العقلي المتداول، ليس مستفاداً بصورة مباشرة بانقداحه في قلب الإنسان، وإنما هو مستفاد من اصطناع الوسائط ووسائط الوسائط، ووسائط أخرى فوقها، حتى يتهيأ له ضبط الظواهر، وصفاً وتجريباً ومراقبة وتنبؤاً.

ويحكم هذا الطريق في اتخذا الوسائط، المبدأ الذي مقتضاه أنه: "كلما كان الشيء دقيقاً ولطيفاً في ظهوره، تعددت وتعقدت الوسائط إليه"، وعلى العكس من ذلك، "كلما كان الشيء مجسماً وكثيفاً، قلت الوسائط إليه"، وتترتب على هذا المبدأ النتيجة التالية وهي : "إن إدراك الحقائق الروحية الموصوفة أصلاً بكو ا لا متناهية في الدقة واللطافة ، سوف يستلزم من الوسائط المادية ما لاحصر له".

وحيث أن المنهج العقلي العلمي لا يفارق التوسل بالوسائط المادية في كل شيء، فقد امتنع عليه إدراك ما لا يتأتى بطريق هذه الوسائط، كالمعاني الروحية وبالتالي فاتته النجاعة المطلوبة.

يتبين من النظر في وسائل المنهج العقلي العلمي، أن هذه الوسائل غير ناجعة بسبب ادعائها تماما الموضوعية، ووقوفها عند الظواهر ، وجمودها على الزمـان والمكـان، واقتصارهـا على الأسباب المادية. وعليه

تكون العقلانية الديكارتية بخروجها عن النفع في المقاصد، وعن النجاعة في الوسائل، قد أخلت بمعيار التكاملية على تقدير أ ا وفت في حدود، بمعياري القيمية والفاعلية.

ولما ثبت أن العقلانية الغربية بشقيها الأرسطي والديكارتي، إما أ ا تخل بمعايير العقلانية السليمة التي حددناها في ثلاثة: "معيار الفاعلية" و"معيار القيمية" و"معيار التكاملية"، وإما أ ا تسيء استعمال هذه المعايير، جاز لنا أن نعدها مرتبة دنيا في العقلانية نسميها مرتبة "التجريد"، فالتجريد هو ما كان من العقلانية مجرداً من اليقين في نفع المقاصد، ومن اليقين في نجاعة الوسائل،ولا نستغرب إذ ذاك أن تنقلب بالضرر على الإنسان إن قليلاً أو كثيراً.فكيف إذاً الخروج من هذه العقلانية المعرضة لعدم النفع في المقاصد،ولعدم النجاعة في الوسائل؟

تقويم العقلانية العلمية:

نقول عن الخروج من هذه العقلانية ا ردة، يتم عن طريق التوسل بالقيم العملية؛ لأنه بفضل العمل يتم تلقيح الممارسة العقلية وإخصا ا، فتتوالد منها قوة نفتح لها آفاقاً إدراكية جديدة، ولا أوفى ذا الغرض من العمل الشرعي.

لكي نوضح كيف ان العمل يمد صاحبه بما يفتقده صحب العقل ا رد، فإننا نحتاج إلى مزيد من التفصيل لمعياري القيمية والفاعلية، فهو ما ذكرنا من تعلق الأول بالمقاصد وتعلق الثاني بالوسائل. أما معيار القيمية، فإن المقاصد التي هي مقتضاه تتصف بصفتين أساسيتين هما "الثبات" و"الشمول". أما صفة الثابت. فالمقاصد هي بم لة "معان" و "قيم" لا يستقيم لها التوجيه للسلوك والتأثير فيه، إلا إذا بقيت على حال الاستقرار وعلى حال الصدق. وأما صفة الشمول، فإن هذه المعاني لا تختلف باختلاف الأفراد، ولا يستقل ا الفرد عن غيره، وإنما يشترك أفراد الجماعة كلهم في الأخذ ا؛ والعمل وفقها.

وأما معيار الفاعلية، فان الوسائل التي هي مقتضاه تتصف بصفتين مقابلتين هما "التغير" و"الخصوص" . أما صفة التغير، فإن الوسيلة التي هي بالذات، الفعل الذي يؤديه المرء لتقيق المقصد، لاتتخذ شكلاً واحداً عنده؛ وغنما تتخذ أشكالاً متعددة تنقلب مع تقلب ظروفه الحالية والمآلية فلو كان المقصد على سبيل المثال هو "حفظ الصحة"، فإن الوسيلة قد تكون هي فعل "تناول الدواء" وقد تكون هي مجرد "أكل الطعام" ود تكون هي "تناول طعام" معين يفضله المرء على غيره. وأما صفة الخصوص، فلما كانت الوسائل التي هي الأفعال تختلف باختلاف البواعث والظروف، فلاشيء أدل منها على خصوصية صاحبها، مما تلزم عنه أمور ثلاثة هي أن خصوصية المرء تزداد أو تنقص ، بازدياد أو نقصان الأفعال التي يدخل فيها؛ وان الفعل المطلوب القيام به لايؤثر إلا بقدر استحكامه من هذه الخصوصية ومطابقته لمقتضى حالها؛ وأن التعرف على هذه الخصوصية يمكن من اختيار أنسب الأفعال وأبلغها في التأثير.

بفضل هاتين الدلالتين الجديدتين لكل ن معياري القيمية والفاعلية من جهة –دلالة الثبات والشمول في المقاصد بالنسبة لمعيار القيمية ، ومن جهة ثانية دلالة التغير والخصوص، فبالوسائل النسبة لمعيار الفاعلية نستطيع أن نتبين الوجهين اللذين يمكن ـما العمل الشرعي، من ترك الاتصاف بالعقلانية ا ـردة، إلى طلب الاتصاف بعقلانية غير مجردة، وهما أن يكون الدخول في العمل الشرعي، بالقدر الذي يحصل للمكلف معه الاستعداد لإدراك ماهو متصف بالثبات والشمول، والتوسل إليه بما هو متصف بالتغير والخصوص.

و ـذا تنقسم العقلانية غير ا ـردة إلى قسمين: العقلانية غير ا ـردة، القادرة على إدراك المعاني الثابتة والشاملة، والعقلانية غير ا ـردة القادرة على الوسائل المتغيرة والخاصة. فلنبسط الكلام فيهما.

العقلانية المسددة والمقاصد النافعة:

بالنسبة لآثار تحصيل النفع في المقاصد ، فإن من المعلوم أن المعاني الثابتة والشاملة (أو الكلية) التي تنبني عليها تكاليف الشريعة، هي التي اختصت بالذات باسم "المقاصد"، وقد أحصى منها علماء الشريعة صنوفاً مختلفة (ضرورية وحاجية وتكميلية) لا حاجة لنا هنا إلى ذكر تفاصيلها . ومعلوم أيضاً أن مقاصد الشرع هي أنفع المقاصد وأيقنها؛ لأ ا لا تنعطف في عواقبها بالضرر، كما تنعطف به غيرها من المقاصد؛ ولن المكر الإلهي أو الاستدراج لا يجيء من جهتها، كما يجيء من جهة المقاصد غير الشرعية.

ولما كانت المقاصد الشرعية التي هي معان ثابتة وكلية، اجلب للنفع وأدفع للضرر من غيرها، لزم أن ينفتح للداخل في العمل الشرعي طريق إدراك المقاصد النافعة؛ لأن ها العمل يلقى في فهمه ما يبصره ـذه القيم العليا. وبفضل هذا الإدراك، يكون الداخل في العمل الشرعي، قد جاوز مرتبة التجريد التي لا تحصل من المقاصد، إلا ما كان غير مأمون الجانب، ولا سليم العواقب، ونز في مرتبة تعلوها عقلانية وتفضلها رجاحة، نسميها بمرتبة "التسديد" فالعقل المسدد هو إن العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة. و ـذا يكون العقل المسدد قد استوفى الشرط المنصوص عليه في معيار القيمية، من معايير العقلانية الثلاثة السالفة الذكر، لكن على استيفائه لهذا الشرط لا يمكن الاعتبار ـذا العقل، حتى ننظر كيف هو عند استيفاء الشرط المنصوص عليه في معيار الفاعلية، المتعلق بالوسائل وهو شرط التغير والخصوص.

لقد رأينا أن المقاصد معان ثابتة وعامة، وان الوسائل التي تتخذ لتحقيقها ، والتي ي الأفعال متغيرة وخاصة، وما كانت المقاصد عامة والوسائل خاصة، لا يلزم من إدراك المقصد النافع إدراك الوسيلة الناجعة؛ لأن إدراك الأعم لا يستلزم إدراك الأخص.

لذا فإن الداخل في العمل الشرعي، وإن حصل إدراك المقاصد النافعة، فقد لا يحصل إدراك الوسائل الناجعة، ومالم يحصل اليقين في نجاعة وسائله، فإ ا تبقى معرضة لآفات مختلفة، نذك منها آفتين اثنتين هما: "التظاهر" و"آفة التقليد".

أما التظاهر ، فهو عبارة عن وصف يقوم بالمشتغل ، عندما يقع منه التفاوت نن واقع الاشتغال عنده وبين ظاهر القصد منه، كالتكلف الذي يقوم في إخراج الأعمال التي لا تطابق عنده واقع الاشتغال ، عن قصد التقرب ا إلى الله قصد التقرب ا إلى الناس. والتزلف الذي هو إتيان أعمال تطابق واقع الاشتغال مع إشراك الناس بالله في قصد التقرب لها، وكالتصرف الذي هو إتيان أعمال مطابقة لواقع الاشتغال ، مع إشراك النفس بالله في التقرب ا.

وأما التقليد، فهو العمل بقول الغير من دون تحصل دليل عملي يثبت فائدة هذا القول، ومن أصنافه، التقليد الآلي الذي هو العمل بقول الغير من غير تحصيل دليل نظري يبت صحة هذا القول، والتقليد النظري الذي هو العمل بقول الغير مع تحصيل دليل نظري لا عملي يصحح هذا القول، والتقليد العادي الذي هو العمل بقول الغير مع حصر الدلالة العملي لهذا القول في الحركات الظاهرة، سواء استند هذا العمل إلى دليل يصحح القول المعمول به أو لم يستند إلى دليل.

العقلانية المؤيدة والوسائل الناجعة:

لا سبيل للداخل في العمل الشرعي لتحصيل الوسائل الناجعة ، وتحصيل اليقين فيها، إلا بالإتيان بنصيب من العمل يفوق النصيب الذي أتى به لتحصل القدرة على إدراك المقاصد النافعة، ولايفوقه إلا إذا استوفى شروطاً ثلاثة، أولها أن يستقيم له الجمع بين المقال والسلوك؛ فكل معرفة عقلية تبلغ مرتبة التأثير بالوسائل ،لابد لها من أن تنتقل من مستوى التمييز ا رد إلى مستوى التخلف السلوكـي،حتى ولـو كانـت

علماً نظرياً أو آلياً، كاللغة والمنطق والحساب؛ لأن التخلف ا سبب في نفوذ المعاني والقيم إليها، هذا النفوذ الذي يقيها التذبذب والاختلال في السير إلى المقاصد النافعة.

وثانيهما أن يتم له الجمع بن معرفة الموضوع المتعقل ومعرفة الله؛ فكل معرفة علمية موصوفة بالنجاعة في الوسائل ، تكون مفتاحاً من مفاتيح الاهتداء إلى طريق الله ، والزيادة في ها الاهتداء بقدر ما هي علم بالموضوع الذي تختص ببحثه والكشف عن قوانينه، إ الموجودات مجلى قدرته ومظهر صنعه، وكل من سرح فيها فكره، ممن استقام له تأثير الوسائل وجب أن يدركه فيها.

أما الشرط الثالث فهو أن يكون في اشتغاله العلمي متسع للاستزادة الدائمة، من غير خروج إلى ما فيه احتمال الضرر؛ فكل معرفة عقلية بالغة درجة التأثير بالوسائل ، تكون مفتوحة الآفاق ومتسعة الرحاب، بحيث لا يخشى على الزيادة فيها، وعلى دوام هذه الزيادة من أن تحيد ا عن جادة المعقول، أو تسيء إلى المشتغل بوجه من الوجوه. فلما كانت هذه المعرفة قائمة على الاجتهاد في العمل والتحقق به، فليست تزداد ـذا الاجتهاد إلا تعلقاً بالقيم الموجهة وبالطرق النافذة إلى هذه القيم ورسوخاً في معرفة الله ومتى ازدادت تعلقاً ورسوخاً ، ازداد أصحا ا إدراكاً للوسائل المؤثرة بحق.

وإذا استوفى الداخل في العمل الشرعي هذه الشروط الثلاثة: أن لا ينفك قوله عن فعله، وأن لا تنفك زيادته عن فائدته، صارت أفعاله في تغيرها وخصوصيتها وسائل موصلة توصيلاً حقيقياً إلى المقاصد النافعة، أو قل صارت وسائل ناجعة.

ولهذا يكون هذا العاقل العامل، قد جاوز مرتبة التسديد التي لا تحصل إلا المقاصد النافعة، ونزل مرتبة تعلوها علانية نسميها مرتبة "التأييد" فالعقل المؤيد هو إذاً، العقل الذي اهتدى إلى تحصل الوسائل الناجعة، فلاً عن تحصيل المقاصد النافعة.

وحتى نستدل على رسوخ هذا العقل في العمل، هذا الرسوخ الذي مده بالنجاعة المطلوبة، ويزوده بالقدرة على التأثير نذكر الوجوه التي يحول ا العقل المؤيد تصورات العقل ا رد، وتمثلات العقل المسدد للشرع إلى معان عملية.

أما بالنسبة لآثار تحصيل النجاعة في الوسائل، فمعلوم أن مدرك العقل ا رد من الشرع عموماً، هو انه جملة من الحكام التي يقدر المكلف على تمييزها والتعرف عليها، كما يقدر المكلف على إنزالها على أفعاله، وواضح أن هذا التصور للشرع هو تصور نظري، فمعنيا "القدرة على التمييز" و "القدرة على الإنزال" يظلان معنيين نظريين يقفان عند حدود بيان استعدادات للمكلف . بينما في العقلانية المؤيدة يخرج معنى "القدرة على التمييز" إلى معنى عملي هو "قفل الخطاب" ويخرج معنى "القدرة على الإنزال" إلى معنى عملي آخر هو "تحمل الرؤية".

أما مقتضى تلقي الخطاب فهو أن المكلف يعلم أن الحق يخاطبه في كل شيء، وأن هذه المخاطبة مستمرة باستمرار حياته ، وان نص هذا الخطاب، أن حفظ رسواً في الصحف المطهرة، فمعانيه مودعة فينفس المكلف، وفي الكون من حوله، وأن هذه الأكوان ما قامت ولا استقامت إلا ذه المعاني الإلهية، التي على المكلف واجب طلبها، والتعرف عليها، والتقرب ا إلى الله.

وأما مقتضى تحمل الرؤية، فهو أن المكلف يعلم أن الله يراه رؤية لاتنقطع ، وأن هذه الرؤية ، إن جاءته بالرضى عن أفعاله، سعد سعادة لا يشقى بعدها، وإن جاءته بالسخط،شقي شقاوة لا يسعد بعدها، وبذلك فهو مطالب أن يراقب نفسه، ويراقب الله في كل أفعاله . ومعلوم أيضاً أن مدرك العقل المسدد من الشرع هو: أنه جملة من العبادات والمعاملات يطالب المكلف بأدائها على شروطها بالقدر المستطاع، باعتبار أن هذه الطاعات ترجع في أصلها إلى المحافظة على مصالحه المادية والمعنوية.

فواضح أن هذا التصور للشرع، وإن فضل نتصور العقل ا ـرد بخروجه عن وصف النظر ، فإنه مرتبة المقصد من العمل، فمعنى "الطاعة في العبادة" ومعنى" الطاعة في المعاملة"، معنيان يقفان عند حدود بيان المقاصد منهما.

بينما في العقلانية المؤيدة يخرج معنى الطاعة في العبادة إلى معنى "الاشتغال بالله" ومعنى الطاعة في المعاملة إلى معنى "التعامل في الله"وكلاهما معنى عملي تجريبي صريح.

أما مقتضى الاشتغال بالله فهو أن المكلف يدرك انه مخلوق للاشتغال بالله، وأن الاشتغال بغيره ينبغي أن يذَكّره بالله دائماً وأبداً، فما يعقل المكلف شيئاً ، إلا ويجعله هذا الشيء يعقل أمر ربه فيه.

وأما مقتضى التعامل في الله، فهو أن المكلف يأتي أعمالاً لصالحه يبنيها على اعتقاداته مقراً لغيره في ذات الوقت بحق الإتيان بمثل هذه الأعمال لصالحه، وبحق توجيهها بما عنده من اعتقادات، كما يرتب المكلف هذه الأعمال جميعها بحسب ما يقتضيه الصالح الهام، باعتبار أن طلب هذا الصالح المشترك مفضٍ إلى مزيد الاشتغال بالله.

ونشير ـذا الصدد إلى أن قول الفقهاء المشهور: "ليس في الشريعة تكليف ينافي العقل أو لايمكن تعقله" الذي يقصد به تبرير دخول المكلف تحت حكم الشريعة ، لا يستقيم إلا في حدود التعريف الذي وضعناه للعقل المؤيد. العقل الذي لا يعارض الشرع، ليس هو العقل الذي تربى في كنف المناهج العقلانية ا ـردة ذات الأصل اليوناني الغربي، وتشكل بأشكال مادية بحتة، صارفاً كل أثر للمعاني الغيبية، والقيم الأخلاقية. ولاهو العقل المسدد لأن هذا العقل لا ينجو من الاختلال على مستوى الوسائل، وإن أصاب على مستوى المقاصد، وإنما هو العقل المؤيد بالشروط التي ذكرناها من قبل في اجتماع القول والفعل، واجتماع المعرفة العلمية، والمعرفة الغيبية، وفي سلامة الزيادة في العمل.

وعلى معنى العقل المؤيد، ينبغي أيضاً حمل الألفاظ القرآنية (يعقل) و(تعقلون) و (يعقلون) ونسوق على ذلك الدليلين الآتيين:

الدليل الأول أن هذه الألفاظ تأتي في معرض الكلام عن المغيبات والمكتمات من أمور الغيب، ومعلوم أن العقل بالمعنى المجرد، محدود في إدراكه لقصوره عن النفع في المقاصد ، وعن النجاعة في الوسائل ، فلم يجعل له سبيل لمعرفة المعاني الغيبية. كما أن العقل بالمعنى المسدد، وإن كان أقل محدودية في الإدراك من العقل المجرد، فلايبلغ درجة اليقين في الوسائل التي يستعملها ، لذا لن يكون المقصود من الألفاظ القرآنية المذكورة إلا ما أسميناه بالعقل المؤيد، الذي يتوسل إلى المقصد المطلوب بالسبب المشروع.

والدليل الثاني أن هذه الألفاظ تجيء في القرآن مرادفة لكلمات (التذكير) و(التجبر) و(التبصر) ، التي تدل بوضوح على معان لها تعلق بالمغيبات، وما يصدق عليها بالضرورة على لفظ (العقل) الذي هو مرادف لها.

وفي الختام نجمل الكلام في ما سبق ، فنقول بأن العقلانية بوجه عام عبارة عن ماهية الفعل الذي طلب صاحبه تحصيل مقاصد معينة بطرق وسائل معينة.

والعقلانية المجردة بوجه خاص، عبارة عن صفة الفعل الذي يطلب صاحبه تحصيل مقاصد، لا يقين في نفعها بطريق وسائل لا يقين في نجاعتها. وقدر رأينا أنها تنخلُ بالنفع في المقاصد لوقوعها في النسبية والفوضى والاسترقاق ، كما تخل النجاعة في الوسائل لإقصائها للمعاني الروحية، ووقوفها عند الظاهرة والجمود على الزمان والمكان، والأخذ بالوسائط المادية.

والعقلانية المسددة بوجه خاص، عبارة عن صفة الفعل الذي يطلب صاحبه تحصيل مقاصد نافعة ، طريق وسال لا يقين في نجاعتها. وقد رأينا أ ا تقع في آفتي التظاهر والتقليد.

والعقلانية المؤيدة بوجه خاص، عبارة عن صفة الفعل الذي يطلب صاحبه تحصيل مقاصد نافعة، بطريق وسائل ناجعة. ولا يتم هذا الجمع بين نفع المقاصد في ثبا ا وشموليتها، وبين نجاعة الوسائل في تغيرها وخصوصيتها، إلا بدوام الاشتغال بالله وبلوغ الغاية فيه.

وما لم ننشئ منهجية عقلانية متصفة بأوصاف تحقق هذا الجمع، فلن يستقيم لنا بناء علم نظري أو طبيعي إسلامي ولا تشييد فكر إسلامي، علم وفكر نأتي فيهما بما لم يأت به غيرنا، ونصيب فيهما حيث لم يصب غيرنا.

مقاصد الشريعة الإسلامية

للشيخ محمد الطاهر بن عاشور

تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (كوالالمبور: دار الفجر، وعمان : دار النفائس 1999).

مراجعة إبراهيم محمد زين*

مقدمات:

لاشك أن التعريف بالشيخ محمد الطاهر بن عاشور ونشر مؤلفاته وبيان موقعه من الحركة العلمية المعاصرة لهو أمر في غاية الأهمية حتى لا تقوم الحركة العلمية بالدوران في حلقة مفرغة تتبدد فيها الجهود ولا يبني الخلف على ما تركه السلف ويعاد "إنتاج العجلة" مرة تلو أخرى دون طائل .وتزداد أهمية هذا الكتاب بسبب المقدمة الرائعة التي خطها الأستاذ محمد الطاهر الميساوي محاولاً التعريف- قدر الإمكان- بالشيخ محمد الطاهر بن عاشور وبيان موقع كتابه من حركة الإصلاح التي قادها في شأن إصلاح مؤسسة التعليم الإسلامي في تونس. وقد سعى الميساوي إلى إثبات الصلة بين كتاب المقاصد وكتاب أليس الصبح بقريب، وكيف أن هموم الإصلاح التي تشوف ابن عاشور لإنجازهـا في

* دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة تامبل 1989، حالياً نائب العميد للشؤون الأكاديمية وأستاذ مشارك في كلية معارف الحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

بداية حياته العلمية قد انعكست بصورة إيجابية في كتاب مقاصد الشريعة كثمرة من ثمار ذلك الغرس المبكر.

وقد نجح الميساوي في بيان أن ابن عاشور كان يصدر في همومه وآرائه الإصلاحية عن رؤية تاريخية وحضارية شاملة لمصائر الاجتماع الإسلامي، بما في ذلك العلوم والمعارف (ص 40). ورغم ان هذه دعوى عريضة إلا ان الميساوي –بما تجمع بديه ن خبرة وفهم عميق لأبعاد الإصلاح المؤسسي والعلمي الذي سعى ابن عاشور لإنجازه –استطاع أن يثبت معالم تلك الرؤية ، وكيف أ ا شكلت نسقاً كاملاً من المفاهيم استخدمها ابن عاشور في نقد العلوم الإسلامية، وطرق توجه الدارسين إليها، وشروط إنتاج المعرفة والعلم وأهمية حرية المباحثة والنقد في هذا الصدد وأولويتها ، في تقليل الخلاف، رغم أن الرأي السائد أن قفل الباب أمام حرية المباحثة والنقد والانكفاء على التقليد يؤدي إلى تقليل الخلاف، ولا مرية في أن ها رأي لا يسنده عقل ولا دليل من التجربة الإنسانية. وعلى ذلك فإن آراء ابن عاشور في إصلاح مناهج التعليم وبيان كيفيات إصلاح الخلل في آحاد المعارف والعلوم الإسلامية، مثل علم الكلام والتفسير واللغة والمنطق والفقه وأصوله، لهو إضافة جليلة في طريقة فهم المنطق الداخلي لتلك العلوم والسعي لتجديدها، من خلال نظر كلي مثمر يربطها موم عصر المتعاطين لها، لا أن تقرأ بعصر من قاموا بإنتاجها لمواجهة مشكلات وهموم لا وجود لها. وعليه فإن في حركة العلم وتفاعله مع الواقع بوناً شاسعاً بين من يجتهد في فهم واقعه ويجد له حلولاً في نصوص الشريعة الخالدة وبين من يقبع في مقايسات عقيمة على حلول لمشكلات لاوجود لها. فالذي يكفر بعقل القرن التاسع أو العاشر الهجري هو في حقيقة الأمر –كما قال ابن عاشور- "عالة عليهم (أي على أهل القرن التاسع أو العاشر) في العلم والعبارة والصورة والاختيار أيضاً" (ص 41). ومن كانت تلك حقيقته لا يرجى منه تطوير العلوم ولا فهم واقعه. فإن كان ذلك كذلك فإن حقيقة تطوير العلوم وبث الحياة فيها يقتضي نظراً في الواقع واقتناصاً للعبارة والصورة ملائماً لذلك الواقع . ولا يعني ذلك بحال من الأحوال تصور الواقع كما هو والوقوف على ذلك، ولكن تصويره وفهمه من وتحريره ليوافق مقصد الشارع. ومن هنا يتضح لنا الدور الحيوي الذي تقوم به "فكرة المقاصد" بحسبا ا قضية جوهرية في سبيل الإصلاح.

بعد هذه الملاحظات العامة لا بد من الإشارة إلى بعض القضايا التي أثارها الميساوي في مقدمته لكتاب ابن عاشور "مقاصد الشريعة" وقد أراد الميساوي أن يجعل من هذه الدراسة والتي عنوان لها بـ"الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل "أقول أراد الميساوي أن يجعل المدخل الطبيعي لفهم كتاب المقاصد لابن عاشور الدراسة القيمة التي قام ا لكتاب ابن عاشور .

ولعل أهم القضايا التي أثارها الميساوي في دراسته هي محاولة بيان موقع ابن عاشور من حركة الإصلاح في تونس ، وجره ذلك لمواجهة قضية في غاية الحساسية، وهي وصف ابن عاشور بالعمالة للإدارة الفرنسية بسبب شائعة مفادها أن ابن عاشور قد أصدر فتوى موالية للمتجنسين بالجنسية الفرنسية من مسلمي تونس استجابة للإدارة الاستعمارية ، وقد بين الميساوي فساد تلك الفرية وعدم صحتها، لكن ذلك لا ينفي بأية حال من الأحوال أن ابن عاشور كان جزءاً من طائفة العلماء التي لم تر بأساً في التعامل مع الإدارة الاستعمارية والاعتراف ا، فأفضل ما يمكن أن يحظى به ابن عاشور من وصف هو أنه قد ثبت تورطه مع الإدارة الاستعمارية واعترافه ا، ولكننا يمكن أن نجد له العذر في ذلك وننظر في جملة أفعاله ونقومها بحساب خدمتها لمصالح المسلمين أم أ ا كانت سجلاً من العمالة الصريحة للإدارة الاستعمارية . أما مجرد أخذ حادثة واحدة وتضخيمها وجعلها تحتمل أكثر مما تبدو في سياقها التاريخي فذلك أمر أقرب للدعاية منه إلى الدرس التاريخي المحقق. والقضية الثانية هي محورية موقع الحرية في مشروع ابن عاشور الإصلاحي وتعويله كثيراً على أهمية المباحثة والنقد ونبذه للتقليد . ولا شك أن هذه القيم كفيلة بإحداث الإصلاح المنشود لو أحسن استخدامها وفهمت كل أبعادها ويبقى السؤال المحوري : هل أدرك ابن عاشور كل هذه الأبعاد في مشروعه الإصلاحي؟ وكيف يمكن أن يفهم تعاونه مع الإدارة الاستعمارية ومن ثم دولة ما بعد الاستعمار في تونس – التي من الصعب وصفها بأ ا الدولة النموذجية التي كان يدعو لها ؟ نقول: كيف يمكن لنا أن نفهم مآلات كلامه عن الحرية في كتبه وبين ممارسته العملية؟

أخيراً نلفت النظر إلى الطريقة التي حاول ا الميساوي الربط بين فكرة المقاصد وبين كيفيات إصلاح العلوم الإسلامية، ومحورية تلك الفكرة في إحداث علـوم

اجتماعية أو استئناف علوم جديدة تسعى لحل مشكلات الأمة الإسلامية ، وإصلاح مؤسسات التعليم وطرائق إنتاجها للعلوم . نقول إن تلك الطريقة أعادت إثارة إشكالية القطع والظن ونقد القياس الجزئي والدعوة إلى قياس كلي على كلي حتى يتحقق اليقين المنشود. لقد قرأ الميساوي نص حسن الترابي في هذا الصدد وألبسه لبوس ابن عاشور وغفل عن حقيقة جوهرية وهي أن ابن عاشور قد أعاد أولاً إشكالية قديمة نبه عليها الشاطبي من قبل وكذلك فإن ابن عاشور قد غلبت عليه نزعته المالكية في محاولة الاستدلال على المصالح وإثبات قطعيتها ـذا السبيل من الاستدلال وبيان أن من يقبل قياس جزئي على جزئي يسعه – إن أدرك معنى المقايسة على حقيقتها –قبول قياس كلي على كلي ، وهو الاستدلال المرسل والذي ـذه الكيفية يبلغنا اليقين المرجو في الاستدلال .

لا بد في خاتمة هذا التعليق على البحث القيم الذي قدمه الميساوي عن ابن عاشور من الإشادة بالدقة والجرأة التي كشف الميساوي ـا تطفل الأستاذ علال الفاسي في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها على نص ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة. ومن ثم يحق لنا القول إن ابن عاشور هو الذي أعاد لهذا العلم نضارته بعد أن اندثر ولم يكتف على أهميته وإنما بين للمشتغلين بالعلم في الدائرة الإسلامية كيفية النهوض به وبيان مكانته.

غني عن البيان أن التعليق على دراسة الميساوي يجعلنا نؤكد مرة ثانية أن تلك الدراسة ليست إضافة إلى الكتاب وإنما هي مقدمات لازمة له، لكن يجب على القارئ الفطن أن ينتبه إلى مواطن الزلل فيها ويخرج منها راسخ القدم في فهم مقاصد ابن عاشور ومقاصد الميساوي.

القضايا الأساسية في الكتاب

آن لنا أن ننتقل إلى نص ابن عاشور لنقول:إن ابن عاشور–مثله مثل من سبقه في الكتابة في المقاصد – أراد أن يؤصل لعلم يكون نبراساً للمتفقهين، يرجعون إليه حال اختلاف الأنظار بينهم وتبدل الأعصار.ومن قبل سعى الشاطبي في الموافقات للتوفيق بين مذهب ابن القاسم والإمام أبي حنيفـة .ولا شـك أن الغـرض من

التأليف في هذا العلم متكرر وإن تبدلت صوره . ولا بد من القول إنّ ابن عاشور لم يرد تلخيص كتاب الموافقات وإنما أراد تسجيل جملة من القواعد التي رأى ان الشاطبي قد قصر عنها. ويمكننا القول إنه أعاد النظر في التأليف في المقاصد وفق رؤية جديدة في إصلاح العلوم الإسلامية، فجاء في عبارته أكثر وضوحاً وفي طريقته أعمدة خطة وأبعد غاية.

وقد قسم كتابع إلى ثلاثة أقسام أولها في طريق إثبات المقاصد أو ما يعرف عند البعض بمسالك المقاصد، ولعل الطرق الثلاثة الأولى التي ذكرها أوضح بكثير مما كره الإمام الشاطبي وأوفى في تحقيق الغرض مما قام به الإمام الشاطبي في ها الصدد. ثم نظر في طريقة السلف في الرجوع إلى مقاصد الشريعة ولكنه لم يعدها من طرق إثبات المقاصد. ورغم أن هذا القسم قد حرر لإثبات أن للشرعة مقاصد للتشريع ، إلا أن الجزء المتعلق ببيان طرق إثبات المقاصد الشرعية قد نال حظاً أوفر في التدوين، لكن بالنظر في الفصل الذي عقده لبيان انتصاب الشارع للتشريع نرى أن ابن عاشور قد أبعد النجعة في محاولة استقصائه للأحوال والقرائن الحافة بتصرفات النبي صلى الله عليه وسلكم وحال انتصابه للتشريع، ولئن ميز المحققون من قبل بين ثلاث صفات يصدر عنها النبي صلى الله عليه وسلم في أقواله وأفعاله، هي: مقام الإمامة، والقضاء، والفتوى، فقد عد ابن عاشور جملة أخرى من أحوال رسول اله صلى الله عليه وسلم لم يحققها العلماء من قبل مثلما فعل هو وبين التفصيلات الدقيقة لذلك الأمر. ورغم أنه يرى أن الحال الغالب على التصرفات النبوية هو حال التبليغ إلا أنه ميز فيها جملة من الأوصاف هي : التشريع ، والفتوى والقضاء، والإمارة و، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة ،وتكميل النفس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجريد عن الإرشاد (12 153).

ولعل هذه الأحوال التي ذكرها ودلل عليها من كتب السنة هي السبيل القويم في معرفة معنى المقاصد في السنة النبوية، فالدخول إلى السنة النبوية من هذه الزاوية المقصدية في النظر يفيد مثيراً في رفع الخلاف وتحيري مواضعه بدقة منهجية قل أن تجد لها نظيراً في كتب المشتغلين ـذا الفن من العلوم. فهو لم يقف عند حد قسمة السن إلى تشريعية وغير تشريعية،وإنما بين الراتب المختلفة بينها،فبين حال التشريع

وبين حال التجرد عنه في جملة كثيرة من الأحوال لابد من إعطائها وضعها المحدد حتى يرفع التخليط وسوء الفهم. وها الموقف المقصدي الذي اتخذه ابن عاشور في هذا القسم من كتابه اقتضاه النظر في طرق إثبات المقاصد أولاً، ثم النظر في قضايا اللغة المتصلة بإثبات مسالك التقصيد ، ثم النظر في تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم حال انتصابه للتشريع وطريقة السلف في ها الصدد. هذه ا الات الثلاثة لاشك في أن اجتماعها في القسم الأول من الكتاب يبني رؤية مهجية واضحة في شأن وضع المقاصد في مقام الاحتجاج والإثبات.

وأردف ذلك ابن عاشور بالحديث في مسألتين هما أدخل في هذا القسم من غيره وهما : مراتب مقاصد الشرعة من حيث الظن والقطع، ثم مسألة تعليل الأحكام وخلو بعضها عن التعليل، وكان لابد له في ها المقام من انتقاد طريقة الإمام الشاطبي في إلحاق القطع بأصول الفقه، ولعل ذا من جملة النقد الذي وجهه ابن عاشور للشاطبي بعد أن بين طريقته في بناء اليقين عن جملة من الاستقراءات الكلية بكيفيات دقيقة بينها، وبن كيفية إفضائها إلى اليقين، وأن القواعد التي تأتي إليها ـذه الطريقة لابد وأ ا قطعية، خلافاً للمقدمات السفسطائية التي بنى عليها الشاطبي حجته في بيان أن أصول الفقه قطعية، لكن الذي نجح فيه ابن عاشور هو بيانه أن تلك القواعد القطعية إنما يلجأ إليها النظار عند الاختلاف ، وهي في باب علم المقاصد لا علم أصول الفقه، الذي و في باب التشريع ومناطه الظن أو الظن الغالب لا القطع. ومرة أخرى انتقد ابن عاشور الإمام الشاطبي نقداً مريراً في مسألة التعبد والتعليل واتخذ لنفسه موقفاً واضحاً في هذا الشأن "وإذا جاز أن نثبت أحكاماً تعبدية لا علة لها ولا يطلع على علتها، فإنما ذلك في غير أبوبا المعاملات المالية والجنائية". (ص 179).

لا شكل في أن جملة المبادئ التي قررها ابن عاشور في إثبات القطع تفي بالغرض، فالنظر في القرآن الكريم الذي هو قطعي الورود لمعرفة جملة من الأدلة المستقرأة التي لابد أن تكون عمومات ومتكررة لاشك في أنه تبلّغ بلك اليقين، ثم حسم ابن عاشور لمسألة تعليل الأحكام جعله في موضع أرحب وأيسر لبناء نظرية في المقاصد حسمت قضايا مقدما ا الأساسية،فالقطع ليس مجاله أصول الفقـه، إنما ساحتـه

مقاصد الشريعة، وتعليل الأحكام في مجال المعاملات المالية والجنائية لا مرية فيه.

بذلك انتقل ابن عاشور إلى القسم الثاني من كتابه لبيان قضايا مقاصد الشريعة العامة، التي تمثل الجانب التنظيري في جهد ابن عاشور في مجال المقاصد. ويمكننا القول إنه قد ألأعاد النظر في صياغة الإمام الشاطبي لأمر مقاصد المكلف بإدخال اعتبارات جديدة هي أهمية النظر إلى الجانب الاجتماعي وتحرير نظرية المصلحة على هذا الأساس وتكييف نظام الشريعة بالنظر في قضايا الفطرة والسماحة والحرية والمساواة، ثم التعرض لمسائل مرتبطة ـذه القضايا، مثل نفي النكاية عن الشرعة وإثبات عمومها، وأ ا جاءت للتغيير والتقرير ،وأ ا قابلة للقياس عليها، وأن التشريع فيها منوط بالضبط وبالتحديد، ثم رأى جملة من مسائل أصول الفقه لها صلة ـذا القيم كمسائل الحيل وسد الذرائع والرخصة والاجتهاد.

ولايمتري أحد في أهمية هذا القسم من كتاب المقاصد ورغم تشعب قضاياه ومسائله إلا أن ثمة وحدة موضوعية تكتنفه. وبعد أن فرغ ابن عاشور من بيان الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية جعلها تنقسم عنده إلى نوعين: حقيقية وعرفية عامة، ويجب أن يتحقق في هذين النوعين جملة من الأوصاف هي الثبوت والظهور والاطراد والانضباط.؟ ويلحق ـذين النوعين نوعان آخران قريبان منهما حي يلحق بالحقيقة المعاني الاعتبارية القريبة من الحقيقية، ويلحق بالعرفية العامة المعاني العرفية الخاصة، وبعد هذه لا تبقى إلا الواهم التي لا تنبني عليها المقاصد . وليجعل نظام الشريعة قائماً على الفطرة -حيث إن المقصد العام للتشريع عنده قائم على مسايرة حفظ الفطرة – ربط بين الفطرة والعقل، واستشهد في هذه ا ال بالشيخ الرئيس ابن سينا في كتاب النجاة.

ثم انتقل ابن عاشور لبيان أن السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها في مباحث تثير كثيراً من الإشكالات ، حيث يقول : "إن حكمة السماحة في الشريعة أن الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة. وأمور الفطرة راجعة إلى الجبلة فهي كائنة في النفوس، سهل عليها قبولها. ومن الفطرة النفور من الشدة والإعنات" (ص 198).

نقول لا شك في أن رفع الحرج أمر لا مرية فيه، فقد تضافرت النصوص على تأكيد هذا المعنى ولكن من نص ابن عاشور السابق لا يبدو واضحاً عنده من الذي يعرف الآخر؟ هل السماحة هي التي تعرف الفطرة وتدل عليها أم أن السماحة ملائمة للفطرة ؟ أيهما أعم من الآخر؟

لعل الفصل الذي عقده ابن عاشور عن " المقصد العام من التشريع" هو لب جهده التنظيري في شأن المقاصد، وقد توصل إليه بسبيل يفضي إلى القطع، حيث إنه قام باستقراء موارد الشريعة الإسلامية ، واستبان له من كليات دلائلها ومن جزئيا ا المستقرأة ، أي أنه في الأدلة الواردة على سبيل كلي تعاضدها الجزئيات ولا تتخلف عنها ، يقول :"إن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان . ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه" (ص 200).

وهذا التقصيد العام الذي لخصه ابن عاشور بدقة يشمل مستوى نظام الأمة ومستوى النوع الإنساني الفرد، ولا يجعل العلاقة بين الفرد والأمة علاقة تضادوإنما النظام لأجل الفرد ، لكن بتحديد صلاح الفرد في مستويات ثلاثة: هي : صلاح عقله وعمله وموجودات العالم الذي يعيش فيه ، وهو من بعد يفصل في كيفية تحقيق هذه المصالح. ثم يجرد ابن عاشور نظره لبيان نظرية عميقة ودقيقة في المصلحة ويجعلها على مراتب خمسة ، هي : مصالح أو مفاسد محققة مضطردة ، الضرر أو النفع يكون غالباً وواضحاً ، حالة التداخل بين المصالح والمفاسد، المساواة بين النفع والضرر، أن تكون إحداهما منضبطة والأخرى مضطربة . ورغم أن ابن عاشور قد اعتمد كثيراً على العز بن عبد السلام في نظره المصلحي، إلا أن الإضافة الحقيقية له تكمن في ربطه لمستوى المصالح والمفاسد بنظريته العامة في المقاصد. وجعله ذلك يسعى إلى اتخاذ جملة من التقسيمات باعتبارات مختلفة كل اعتبار فيها يتعلق بمستوى من مستويات النظر ، فمن حيث أثرها في قوام أمر الأمة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:ضرورية وحاجية وتحسينية ، وباعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعا ا أو أفرادها تنقسم إلى كلية وجزئية، وأما من حيث تحقق الاحتياج إليها في قوام أمر الأمة أو الأفراد فهي تنقسم إلى قطعية وظنية ووهمية.

والغرض الذي من أجله توسع ابن عاشور في مناقشة قضايا المصلحة وبيان صورها المتعددة واعتبارا ا المختلفة ليس هو مجرد التفقه في الأحكام ولا قياس النظائر على جزئيا ا لأن هذين الغرضين يقعان في مجال عمل الفقيه، ولكن غرضه معرفة صور كثيرة من " المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح" (ص 225). وبذلك يستطيع الممسك بعلم المقاصد إدراج الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه تحت تلك الصور الكلية ويثبت لها أمثال ما ثبت لكليا ا وبذلك يترل علينا برد الاطمئنان كما يرى ابن عاشور " ونطمئن بأننا في ذلك مثبتون أحكاماً شرعية إسلامية" (ص225). ولو أن ابن عاشور اكتفى بالفقرة السابقة ولم يعقب ذلك بقوله في الفقرة التي تلي تلك :" وهذا ما يسمى بالمصالح المرسلة "(ص 225) لكان لنا وصف جهده التنظيري بأنه قد نقل القياس من كونه مقايسة بين جزئي وجزئي إلى كونه أداة فعالة في ضبط تبدل الأحوال وإثبات صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان؛ بسبب أن مادة القياس وصورته التي بينها سابقاً تعني بالصور الكلية والمعاني الكلية التي جاءت ا الشريعة في كليا ا ، وبذلك تنضبط آحاد الأحكام تحت تلك المعاني والصور، لكن ابن عاشور قد غلبت عليه نزعته المالكية فأراد نفض الغبار عن المصالح المرسلة وبيان أ ا قياس كلي على مصلحة كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي . فلئن قبل الشافعية القياس الذي هو قياس جزئي على جزئي فمن باب أولى أن يقبل الاستدلال المرسل الذي أعاد تعريفه ابن عاشور على نسق وبكيفية مقصدية ،ونعى على كل من إمام الحرمين وتلميذه الغزالي في التردد في قبول الاستدلال المرسل . ولا شك أن جعل المقاصد نوعاً من أنواع القياس الواسع يؤصل القول فيها ويردها إلى أصل يؤلف بين الأنظار المختلفة، لكنه مرة أخرى يثير الحساسية الشافعية القديمة حول الاستصلاح.ورغم أن ابن عاشور قد بين مشكلة القياس الجزئي وأنه لا يبلغ القطع ولا الظن القريب من القطع، إلا أن طرح المشكل المقصدي في هذا الإطار يضعف من إمكان جعل المقاصد سبيلاً يؤتم به حال اشتجار الخلاف.ولذلك انطلق الشاطبي من قبل من مسلمة أن الاستدلال المرسل مقبول لدى الشافعي،أي أن الأمر ليس في موضع خلاف بين العلمـاء وإنما

هو من باب ما يبنى عليه، ولعل تلك طريقة ذكية من الشاطبي لإيجاد القبول لطريقته بين العلماء.

غني عن البيان أن ابن عاشور قد أجاد في الاستدلال على موضوع المصالح بطريقة أراد ا أن يحصل للعالم ملكة يعرف به مقصود الشارع، ولعل هذه الملكة لا تتأتى إلا باختلاط ج قويم تتكاثف أصوله الكلية وتزكيه الممارسة المقصدية وإدامة النظر في كليات الشريعة .ويختم ابن عاشور هذا الفصل القيم بالتنبيه على تقسيم رابع للمصالح والمفاسد باعتبار كو ا حاصلة من الأفعال بالقصد أو بالمآل. ويرى ابن عاشور ألا خلاف في أصول المصالح والمفاسد ولكن تبدو خبرة الفقيه وحذقه لفنه في هذا ا ال الذي يسميه ابن عاشور بأنه " المقام المرتبك" (ص230).فما لم تتكون تلك الملكة يصير الحديث عن المصالح والمفاسد أمراً نظرياً لا طائل من ورائه وهذا الأمر جعل ابن عاشور يتوسع في بيان هذا الجانب بالنظر في مبحثي الحيل وسد الذرائع . وجملة المباحث التي جاءت بعد هذا الفصل هي من باب التفصيل لنظريته في المصلحة من جوانب عدة حتى تتكون للمتفقه في هذا الجانب الملكة التي ذكرها .

أما القسم الثالث من هذا الكتاب فتبدو أهميته بسبب النظر التطبيقي الذي لم يوله الإمام الشاطبي الأهمية التي رآها ابن عاشور فيه.حيث إن مجرد الحديث عن المقاصد كجهد تنظيري لا يجدي ولكن تبدو أهميته في صناعة فقه مقصدي . ونقول :رغم التباس مبحث المقاصد والوسائل بمبحث سد الذريعة الذي طور فيه ابن عاشور ما ذكره العز بن عبد السلام في القواعد وما أضافه القرافي على كلام العز، نقول رغماً عن ذلك فإن اختيار ابن عاشور لهذا الجانب ليفتتح به مجال الفقه المقصدي لهو إضافة لها قيمة غاية في الأهمية في مجال الفقه المقصدي الوليد. وقد يرى البعض أن ابن عاشور قد ادعى أن ثمة خلافاً نوعياً بين تناوله لهذا الأمر وبين تناول الآخر إلا أنه لم يأت بأمر يخرج عن دائرة ما كان مألوفاً عند ا تهدين من قبله، ولعل محاولته لتلخيص كلام الشاطبي بألفاظ جديدة ، دلالة واضحة على شمول كلام الشاطبي وعدم قدرة ابن عاشور على الخروج عن وفاضه والوقوف عند حدود الدعوة وعدم تجاوزها إلى معان جديدة، ولكن ما يمكن أن يقال إن ابن عاشور – عودة على بدء – جعل القسمين الأول والثاني من كتابه هذا دائرين في معنى مقاصد

الشرع، التي تواز عند الشاطبي مقاصد المكلّف، ثم القسم الثالث والأخير عن المقاصد الشرعة الخاصة في أبوبا المعاملات، وهي في معنى مقاصد المكلّف عند الشاطبي، ولاشك أن هذا القول له ما يسنده ولكنه نبني على نظر سطحي لجهد ابن عاشور ولا احد ينفي استفادة ابن عاشور من الشاطبي، ولا احد كذلك ينفي النقلة النوعية التي أحدثها ابن عاشور في إعادة ترتيب مباحث المقاصد وفصلها عن علم أصول الفقه، وفي محاولته الجريئة لبناء فقه مقصدي قصر عن فعله الإمام الشاطبي. ويبدو واضحاً أن الشاطبي في تحليله لنظرية المصلحة وترتيبها جعل الفرد هو محور التحليل أما ابن عاشور فقد أظهر وعياً عميقاً في تحليله لأطراف العلاقة المتبادلة بن الفرد والأمة. ولقد قصر ابن عاشور في إبراز جانب الإيثار وصلته بمهوم المصلجة الذي أظهر الإمام الشاطبي درة فائقة في إيجاد مجال للإيثار وفق النظر المصلحي. لكننا نقول إن ابن عاشور قد راعى ها الجانب في مقاصد أحكام التبرعات التي رأى أ ا قائمة على أساس المواساة بين أفراد الأمة الخادمة لمعنى الأخوة والتي هي لاشك مصلحة جليلة.

والفقه المقصدي الذي أراده ابن عاشور لاشك يبدأ ببيان نظرية في الحق الذي هو من أهم المداخل للفقه المقدصي. وكما ذكر ابن عاشور أن من مقاصد الشرعة رفع أسباب التغالب والتواثب والخطوة الأولى لإدراك ذلك السبيل هو تعيين مستحقي الحقوق للبدء في تحقيق تلك الغاية وقد جعل ابن عاشور طريق تعيين الحقوق قائماً على مبدأين هما التكوين والترجيح، وعلى أساس هذين المبدأين انقسمت الحقوق عنده إلى تسع مراتب ثم ذيل بثلاثة تنبيهات تعين على تحقيق ذك المقصد العام.

ولعل مجالات التطبيق للفقه المقصدي التي اختارها ابن عاشور تشمل جماع أحكام فقه المعاملات مثل أحكام العائلة والتصرفات المالية والمعاملات المنعقدة على الأبدان وأحكام التبرعات وأحكام القضاء والشهادة والعقوبات. ولاشك في أن الطريقة التي عالج ا أحكام نظام العائلة في الإسلام هي طريقة فيها تلخيص مقصدي لأبواب النكاح والطلاق والميراث، عن طريق النظر في آصرة القرابة وآصرة الصهر وآصرة النكاح، وبيان كيفية انحلال ما يقبل الانحلال مـن هـذه الأواصـر

الثلاث . ولعل التحليل المقارن الذي قام به ابن عاشور بين نظام العائلة في الإسلام والجاهلية- كما وصفته النصوص القرآنية والحديثية – يدل على عمق فهم للنظامين وقدرة على التفريق المبدئي بينهما. ولعل الطريقة التي تناول ا ابن عاشور وضع المرأة في نظام العائلة فيها كثير من الحكمة والدقة والموازنة في فهم النصوص وفيها محاولة ظاهرة للمحافظة على عنصر الآدمية للمرأة والمساواة بينها وبين الرجل في أصل الخلقة، وعدم اعتبار عقد النكاح نوعاً من الرق أو المهر معاوضة مالية لقاء الاستمتاع من قبل الرجل، ولكن النظر إلى المقصد من نظام العائلة وترتيب دور ل من الرجل والمرأة فيه، سعياً لتحقيق ذلك المقصد. فإن صح هذا النظر فلاشك أن من الرجل والمرأة فيه، سعياً لتحقيق ذلك المقصد . فإن صح هذا النظر فلاشك أن الفقه المقصدي لهذه الأحكام سيحدث إعادة تكييف لكثير من أحكام العائلة مميزاً فيها بين ماهو ثقافي تاريخي وبين ما هو تشريعي مبدئي.

ويدو واضحاً للناظر في كتاب ابن عاشور هذا قيمة المبحث الذي عقده لبيان مقاصد التصرفات المالية، وربط بينها وبين مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان، ولأهميتها سنقوم بتلخيصها بنوع من الإسهاب، فقد رأى ابن عاشور أن معالجة مقاصد التصرفات المالية يقتضي وعياً بفهم أهمية الثروة في حفظ نظام الأمة من خلال النصوص القرآنية والحديثية. وكيف أن انصراف الهمة إلى تحقيق الكمالات الروحية لا يتعارض مع جمع المال وإنفاقه في مصارف. فقد قرر ابن عاشور بأنه قد ثبت عند الأصوليين أن حفظ المال من الضروريات أما نظام نمائه وطرق دورانه راجع إلى مسائل الحاجيات . ثم تعرض بعد ذلك إلى مسألة حفظ أموال الأمة في مجموعها وحفظ أموال آحاد أفرادها وكيف ينحل التعارض في حال اعتبار مال الأفراد في صلته بمال الأمة. وتعرض ابن عاشور إلى قضية شائكة هي تعريف المال والتي جعلها في اية الأمر تتحدد بخمسة أمور يجب أن تتوافر في المال، وهي : إمكان ادخاره، والرغبة في تحصيله، وقابليته للتداول ، ومحدودية مقداره، وإمكانية اكتسابه. ثم تعرض إلى قضية الكسب والتملك وجعل التملك مرتبطاً بأسباب ثلاثة هي: الاختصاص بشيء لا حق لأحد فيه، والعمل في الشيء مالكه، ورأس المال. وأعطى الأرض المكانة الأولى بينما جعل العمل ورأس المال وسائل حيث العمل مرتبط بالأرض ارتباط الوسيلة، ورأس المال هو وسيلة لاستدامة العمل. ثم أخيراً انتبه إلى أهمية رأس المال رغم كونه متولداً عن العمل وبين أن المقصد الشرعي في الأموال خمسة أمور، هي: الرواج، والوضوح، والحفظ، والثبات ، والعدل.

ولقد انتبه ابن عاشور إلى أهمية عمل الأبدان باعتباره احد أركان الثروة وآلة استخدام ركنيها الآخرين (الأرض /رأس المال). معالات عمل الأبدان هي أجارة الأبدان والمساقاة والمغارسة والقراض والجعل والمزارعة ، وهي كلها عقود على عمل المرء ببدنه وعقله وعلى قضاء وقت عمره في ذلك ما عدا المغارسة.

وأقام موازنة دقيقة بين السماح باستغلال العملة (أي العمال) من قبل

أرباب العمل أو استباحة أموال أرباب العمل ليأكلها العملة باطلاً رأى ابن عاشور أنه باستقراء ينابيع السنة في هذه المعاملات وتتبع مرامي علماء السلف وخاصة علماء أهل المدينة استخلص ثمانية مقاصد يبدو فيها أن ابن عاشور يسعى لنصفة العملة من أرباب الموال ومنع الاستغلال . ولعل فقده للمزارعة التي في تونس والتي تسمى بالخماس ووصفها بأ ا مخالفة لمقاصد الشريعة تستحق منا الانتباه لفهم موقفه من تكييف العلاقة بين أرباب الأموال والعملة.

بعد ذلك انتقل ابن عاشور للنظر في مقاصد عقود التبرعات، وقد فهم ابن عاشور كما أدرك من قبل الإمام الشاطبي أنه ما من نظر مصلحي في إطار منظور ديني إلا ويواجه بمسألة الإيثار أو المواساة والتي تعطي النظر المصلحي إطاراً أخلاقياً قائماً على معنى الغيرية.وقد ربط ابن عاشور بين عقود التبرعات وبين معنى المواساة الصادر عن الأريحية الدينية والخادم لمعنى الأخوة، وجعله ابن عاشور من باب المصالح الحاجية الجليلة وأ ا أثر لخلق إسلامي جميل تتم به مساعفة المعوزين وإغناء المقترين وإقامة الجم من مصالح المسلمين.ورأى ابن عاشور أن مجرد الصدقات ومطلق العطايا والتبرعات الموسمية هي ليست المقصودة من هذا الباب، وإنما المقصود نوع من التبرعات يقصد به الإغناء والتمليك وإقامة المصالح المهمة الكائنة في الغالب بأموال يتنافس في مصلها المتنافسون ويتشاكس في الاختصاص ا المتشاكسون. لذلك رأى ابن عاشور أهمية الاحتكام إلى جملة من المقاصد الشرعية في عقود التبرعات حتى يراعى أمر قواعد الحقوق، ولخصها في أربعة مقاصد، هي: والتكثير منها لما فيها من المصالح العامة والخاصة، وأن تكون صادرة عن طيب نفس، والتوسع في وسائل انعقاده حسب رغبة المتبرعين، وأن لا يجعل التبرع ذريعة إلى إضاعة مال وارث أو دائن.وربما يرى بعضهم أن ابن عاشور لم يعط موضوع الإيثار أو المواساة في إطـار نظريته القائمـة على

المصلحة الاعتبار المستحق. إذ أن الإيثار أو المواساة من باب القيم الغيرية التي لا يبدو ثمة توافق بينها وبين قم المصلحة.

بعد ذلك انتقل ابن عاشور لبيان مقاصد أحكام القضاء والشهادة والعقوبات. وقد ربط بين أمر تبليغ الشريعة وتنفيها وحراستها، ولكنه فصل بين مناقشة أمور القضاء وأمور الولاية الكبرى وما يتعلق ا من شؤون وجعل الأخيرة من أمور السياسة الشرعية. وجعل البحث مركزاً على أحوال المنوط م تنفيذها (أس الشريعة) في خصوص إيصال الحقوق إلى أصحا ا على نحو ما رسمته الشريعة تأصيلاً وتفريغاً وهؤلاء هم القضاة وأهل شوراهم وأعوا م وما تتألف منه طرق أقضيتهم وهي البينات والرسوم. من شرع في بيان موضع القاضي في كل لك وهو إبلاغه الحقوق إلى طالبيها ولقيامه بذلك على أتم وجه يجب أن تتوفر فيه جملة من الشروط، هي :أصالة الرأي والعلم والسلامة من نفوذ غيره عليه والعدالة. ثم بين الشروط المرعية في أعوان القضاة وأخيراً عرج على كيفيات تعيين أصحاب الحقوق لأهلها وأهمية التعجيل بإيصال الحقوق لأهلها وموضوع الشهادة. وقد استقصى في كل ذلك السنة النبوية وسيرة السلف في هذا ا ال، وأخيراً ختم مباحث كتابه ببيان المقصد من العقوبات. وأقول : رغم أهمية المقصد م العقوبات وسعة هذا الباب في الفقه الإسلامي إلا أن ابن عاشور قد جعله أقصر المباحث ولذلك جاء أقرب إلى الابتسار منه إلى المعالجة المكتملة لكل جوانب الموضوع. والمر الجوهري في هذا الجانب هو أن ابن عاشور قد كرر مقولته في أن القصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة وبين أهمية الربط بين ها المبحث ومبحث أن الشريعة ليست بنكاية وإنما هي للإصلاح عليه فإن الزواجر والعقوبات والحدود قصد منها إصلاح حلا الناس. ولخص رأيه بأن مقاصد العقوبات هي:التأديب، وإرضاء ا ني عليه، وزجر المعتدي.

لا شك في أن الطريقة التي نظم ا ابن عاشور مقاصد التشريع الخاصة والمساحات التي أفردها لأي منها تدل على أهميتها عنده، ويبدو واضحاً تعويله كثيراً على المذهب المالكي وترجيحه لترجيحات أهل الأندلس منهم وكفله بطريقتهم، وهو هنا لا يسعى للتوفيق، ولكه يسعى لبيان انسلاكه في طريق تفكير معين. وأخيراً فإن عدم توسعه في باب العقوبات له دلالة مهمة في هذا الشأن الناشب عن الفقه المقصدي.

مراجعات في صناعة الفقه المقصدي:

إن إعادة انشر كتاب ابن عاشور والتوسع في الرجوع إليه بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا له دلالات علمية وعملية يجب الوقوف عندها: أولى هذه الدلالات تتعلق بنوع الأسئلة التي سوف يعاد على أساسها قراءة النص: هل هي أسئلة ميتة لا تنتج علماً ولا معرفة ولا تحاور النص في فاعلية تجعل من النص علامات ومواقف حية في سبيل الإصلاح الفكري؟ أم أ ا تأتي إليه موم وقضايا سكت عنها النص عن وعي بعدم جدواها؟ ولعل أول الأمثلة على ذلك الخوض في شأن كون الإمام الشاطبي جاء بتعريف جامع مانع للمقاصد، وهل دل ابن عاشور ذلك التعريف وأضاف إليه ملامح تجعلنا نقول إنه قد اقتنص حداً جامعاً مانعاً في تعريف المقاصد أم لا؟ كل ذلك يدل على لبلادة الطبع وعدم القدرة على فهم النص واستنطاق فاعليته. فالذي لا مرية فيه هو أن الإمام الشاطبي وابن عاشور قد انتقدا النظرية الأرسطية في التعريف، ولذلك لا معنى للبحث عن تعريف جامع مانع، بل الأولى إدراك معنى المقاصد من خلال الممارسة المقصدية نفسها والقدرة على التمييز بينها وبين غيرها على سبيل الإدراك العام لا الحدي الفاصل.

تلك إذاً هي العلامة الفاصلة بين من يتوخى إدراكاً حدياً فاصلاً دون فهم للممارسة المقصدية، وإن كان ذلك الإدراك هو جملة من الرسوم والكلمات، وبين من يرى أن الوعي المقصدي لا يصير ملكة إلا لمن كان ريانا من علوم الشريعة. فصفة الرسوخ في العلم تقتضي علماً وعملاً وتنفر كثيراً من لحاجة اقتناص التعريف والوقوف عليه دون نفاذ إلى محتوى الممارسة العلمية والعملية.

واني هذه الدلالات تتعلق بإمكان إنشاء فقه مقصدي، أيمكننا إنشاء فقه مقصدي؟ أم سيقف الحديث بنا عند حدود التنظير المقصدي؟ يبدو للعيان انه ليست ثمة إجابة واضحة لهذا الهم العلمي، فدون إنجازه مؤسسات للبحث العلمي وباحثون نا ون وبرامج علمية وقناعات فكرية. ويفضل أن يدرس علم المقاصد على أنه نظام معرفي لخريجي الشريعة والقانون في مستوى الدرجة الجامعية الثانية والثالثة ، ويركز التدريس والنقاش فيه على التراث المقصدي في المقام الأول ثم يصحـ ـب تدريـ ـب

مقصدي على نصوص السنة النبوية . ويفضل أن يكون الموطأ هو المحور الأساس ليتدرب الدارس على تمييز البعد الاجتماعية التاريخي من التشريعي ، ثم ينتقل الدرس من ثم إلى صحيحي البخاري ومسلم من جهة وكتب السنن من جهة أخرى ، ليكون الهم الأساس هو تمييز مستويات فهم السنة التي اقترحها ابن عاشور في كتابه. ولاشك في أن من العلوم المصاحبة في هذا الشأن، صناعة المنطق وعلم اللغة الدلالي. فإن توافر هذا النوع من التدريب العلمي سيكون الناتج مدونات جديدة في الفقه المقصدي تثري المدونات الفقهية ولا تكون بديلاً عنها ، وستكون بمثابة كتب الفتاوى في داخل المذهب والتي لم يقصد ا تجاوز المذهب بقدر ما قصد ا مواجهة الوقائع المستجدة. ولعل أفل سبيل لإحداث نتراكم معرفي يعالج مشاكل واقعنا ويخرجنا من أزمة التاريخ هو الدعوة لإنشاء فقه مقصدي، وهي دعوة تتجاوز الترقيع فنحن لسنا بحاجة إلى عرض الفقه في ثوب جديد، فالفقه عن فهم على حقيقته هو دائماً صناعة واقعية ومتجددة. فهذه الدعوة في أصلها تفي بغرض تقنين الفقه وهي السبيل إلى إعداد جيل من المتفقهين ريان من علم الشرعة دون إثقال كاهله بمحفوظات لا تحركه لفهم واقعة والتعبير عنه وفقاً لمقاصد الشريعة السمحة.

وثالث هذه الدلالات أن هموم الإصلاح تتجه- في كثير من الأحيان – إلى كتاب بعينه فتعيد قراءته والاحتفال به، ولكن سرعان ما يؤدي ذلك إلى أن يظل جمهور الباحثين عاكفين عليه ينتظرون فتحاً لن يأتي، بسبب انتفاء روح المباحثة والنقد، التي نبه عليها ابن عاشور نفسه، وبين أ ا السبيل الوحيد لرفع الاختلاف أو التقليل منه؛ فإن أمراض الفكر الديني العكوف والتقليد. وعليه فإن الاتجاه إلى الاحتفال بكتاب المقاصد لابن عاشور لا يعني بأي حال من الأحوال العكوف عليه، بل يعني تجاوزه عن طريق المباحثة والنقد، وأولى السبل إلى ذلك هو إتاحة الفرصة لإعطائه أمثر من تأويل والسماح بتفعيله في واقع مؤسساتنا العلمية بأكثر من طريق .

ولا يسعني إلا أن أشيد بمقاصد الميساوي النبيلة في نشر هذا الكتاب وترويج تعاطيه بين حملة العلم والمتفقهين.

حوارات من اجل المستقبل
للدكتور طه عبد الرحمن

الرباط :منشورات الزمن، 2000

مراجعة : محمد همام*

على سبيل التقديم:

الدكتور طه عبد الرحمن فيلسوف متجدد ومفكر مبدع، يعترف ذه الحقيقة خصومه من الذين يخالفونه وقد يناصبونه العداء ويحرشون ضده في كتابات ومنتديات عدة، ثم إن كتبه بما توفر لها من العمق والدقة في الفكر، والصياغة والتحليل تقف هي الأخرى شاهد الإثبات على أن بداية القرن الواحد والعشرين، ستشهد امتداد ظل هذا الفيلسوف على جغرافية الفكر الفلسفي المغربي وتاريخه، بعدما أفل نجم الكثيرين ممن سلبوا عقول الشباب المغربي والعربي لمدة نصف قرن أو يزيد إلى حد بعيد، ممن كشف النقد المعرفي الرصين تورطهم في إيديولوجيات مضللة تضخم مفعولها في مشاريعهم على حساب الإبستمولوجيا والعلم والحقيقة، فلم تعذرهم سنن البحث العلمي الدقيق وطوحت م في واد سحيق، وفي المقابل سطح نجم الدكتور طه عبد الرحمن بعدما كان محاصراً ومقهوراً من قبل تجار الفكرانيات،لكنه كان يعمل في

---

* ماجستير في النقد الأدبي، يُحضر للدكتوراه بجامعة القاضي عياض- مراكش، المغرب.

صمت ويكتب بإحكام، ويوجه الضربات تلو الربات للجدار السميك لفكر الزيف في المغرب الحديث، حتى ا ار ، فخرج على الناس كاتب من نوع جديد، يعلن بكل قوة وعزة انتماءه إلى هذا الدين القويم، وصياغته لمنهجه في المعرفة والنقد من تراثه ا يد، من غير عقدة أو يب ، مع إبراز قدرة كبيرة على الاستفادة من معرفة الآخر بعد نقدها وتقويمها، في أصولها وفروعها، ثم إن الدكتور طه يتقن لغات عدة إلى جانب إحكامه المثير للأساليب العربية ودقائقها.

حوارات من أجل المستقبل:

وإذا كان الكثيرون ممن يقدرون هذا المفكر، ظلوا يشكون من صعوبة أسلوبه وتعقّد تراكيبه، لندرة الكتابة الاستدلالية في واقعنا الفكري، وطغيان الأشكال السردية والعرضية، أو قل "تيسير" المحاور والموضوعات الكبيرة التي يدور حولها فكر الدكتور طه عبد الرحمن في هذه المرحلة، ليسهل تناولها لعامة المثقفين والناس عموماً، بعدما كانت كتابته موجهة بالأساس إلى المتخصصين والأكاديميين . يقول الدكتور طه عد الرحمن : "وقد أعدت ترتيب الأسئلة في هذه الحوارات بحسب الموضوعات التي دارت عليها، وحتى أسهل على القارئ تحصيل رأي جامع في كل واحدة من المسائل التي شغلت ا ذهني وملأت ا صدر نحو "التراث" و"الفلسفة"و"الترجمة"و"الإسلام" و "التصوف" و "الرشدية" و "العولمة"، مؤملاً من وراء لك أن يطفو فيها القارئ بنظرات مجملة وميسرة للنظرات المفصلة والمعمقة التي تضمنتها مؤلفاتي المنشورة؛ نظرات قد تبعث فيه الرغبة في اقتحام تفاصيل هذه النظريات في مواضعها من كتبي" (ص9).

وفي التقديم تحدث الدكتور طه عبد الرحمن عن الحوار والحوار وحده ولا شيء غير الحوار، واستعاد بعض أفكاره التي كان قد بثها منذ مدة عن الحوار وآلياته في كتابه القيم "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"(1987)، وأكد أن الحوار بم لة الحقيقة، فنحصل إذاً على "الحقيقة الحواريـة" التي تظهـر من

وجوه ثلاثة: وهي: أن طريق الوصول الموصل إلى الحق ليس واحداً وإنما طرق شتى لا حد لها، فما دام الق متجدداً، فلابد أن يكون الطريق الموصل إليه متعدداً، ثم إن تواصل الحوار بين الفئات المتعددة يفضي مع مرور الزمن إلى تقلص شقة الخلاف بينهم، كما أن الحوار يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه بما لايوسعه ولا يعمقه النظر الذي لاحوار معه، فبالنظر على الأشياء يتقلب العقل حتى يبلغ النهاية، وذلك هو العقل الحي الكامل (ص 4-5).

ويقارن الدكتور طه بن أشكال الحوار التي بدأت تبرز اليوم في الحياة السياسية المغربية بن المكونات والفاعلين وبين ما تشهده الحياة الفكرية حيث انعدام هذه الحوار وانكماش كل مفكر داخل ذاته وبرجه معتصماً بأفكاره ، ولو كانت تنسب إلى الشذوذ من باب خالف تعرف، وهذا ما يشكل خطراً على الإنسان عامة؛ إ غياب الحوار يميت في الإنسان روح العقلانية النافعة وكذا روح الجماعة الصالحة.

وكل هذا يضيق من نطاق عقل الإنسان، ويوسع من نطاق هواه، وفي غياب هذه الآليات الحوارية يدعو الدكتور طه إلى التعجيل بوضع خطة تربوية دقيقة وشاملة وتوفر تمعان الناهض تكويناً متيناً في منهجيات الحوار وأخلاقه، لاسيما وان لنا في غيره من ا تمعات المتقدمة أسوة حسنة، كما لنا في تراثنا وتاريخنا الكثير مما يفيدنا في تأصيل هذه التربية وتسهيل انتشارها بين الفئات والأفراد مما نلمسه من خلال مجالسي المناظرات، وكذلك مادونوه عن مسألة الحوار تاريخاً ووصفاً وضبطاً وتنسيقاً. (7-8).

وإذا كان كتاب "حوارات من أجل الديمقراطية" عبارة عن حوارات سبق وأن نشر ا مجموعة من الجرائد المغربية والعربية، فإن حوار الدكتور طه للجريدة لا يعني دردشة أو كلاماً ملقى على عواهنه، بقدر ما هو تأمل وتفكر لا يقل عما نجده في كتبه المخصصة لقيمة ما، وهذا ما يرقى بالصحافة المغربية والعربية إلى مستوى فكري رفيع بعيد عن الإسفاف والإخبار الشكلي والتحليل المخل، فالتيقظ والاستعداد المطلوبان في القارئ السة كتب الدكتور طه عبد الرحمن مطلوبان أيضاً للاطلاع على حوارات الصحفية لدقة اجتهادها وعمق تجديدها!

وعن قضية التراث والدراسات المنهجية والمعرفية التي تناولته في إطار مشاريع معروفة أثبت الدكتور طه أن مسألة التراث لم تجد حلها النهائي بعد، ومطلب التراث ما زال قائماً من حيث إنه يمثل الهوية، والذات وما به تقيم وتقوى، ثم إن العلاقة مع التراث ليست نظرية مجردة بل هي عملية وجدانية نحياها بكلياتنا، كما أ ا علاقة اضطرارية لابد لنا من الدخول فيها، أما الذين يدعون إلى قطيعة التراث و ميشه من دعاة "الحداثة"، جاعلين الحل النهائي في الأخذ بالمعارف الحديثة كما جاء ا المغرب، فإما يقعون في انحراف منهجي ويسقطون في خطأ حضاري، ذلك أ م يهجرون تراثهم ليعيشوا في تراث غيرهم، وهم يتجاهلون أن المعرفة الغربية إنما تستند إلى التراث الغربي وتحمل سماته وآثاره برغم ما ينسب إليها من "الموضوعية" "والعلمية" و"العقلانية" أو "الشمولية" و "الكونية" وهؤلاء الضائعون من الباحثين في التراث يعجزون عن تبين "النسبية" و "المحلية" في ذلك التراث الغربي، بله نقده وتصحح مناهجه ومعارفه، في وقت أصبح أهله يتجاوزونه ويبرزون حدوده (ص13)؟. وانتقد الدكتور طه المشاريع التي اشتغلت بالتراث من جهة ضعف قدرة أصحا ا على امتلاك أدوات المنهجية وفكرانية مما توسلوا به في أبحاثهم.

ويقارن الدكتور طه بين التراث ومفهومي "الثقافة" و "الحضارة" ، فإذا كانت الثقافة هي إنتاج خطابي وسلوكي يستند إلى قيم قومية حية مرغوب فيها، والحضارة إنتاج خطابي وسلوكي يستند إلى قيم إنسانية حية، فإن التراث يشتمل على قيم حية وأخرى ميتة، وعلى قيم إنسانية حية وأخرى ميتة غير مرغوب فيها، وعليه يكون التراث بنظر الدكتور طه "عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة من القيم الإنسانية حية كانت أم ميتة". (ص16).

ولقراءة النص التراثي قراءة سليمة ومنتجة يقترح الدكتور طه قواعد أربع هي:

-الاعتناء بآليات النص التراثي والتوسل ا إلى فهم مضامينه.

-اعتماد المستجدات في باب المناهج لاستخراج الآليات التراثية وتحديث إجرائيتها.

-نقد وتمحيص الآليات المقتبسة من التراث الأجنبي قبل ت يلها على التراث الغربي الإسلامي "فالعقلانية" مثلاً لا تصلح آلية لنقد التراث العربي الإسلامي من حيث إ ا مبنية في الفكر الغربي أساساً على التجريد النظري بينما "العقلانية " الإسلامية مبنية على التسديد العملي.

-ازدواجية التنقيح والتلقيح بين الآليات الإسلامية والآليات الغربية لتخصي الآليات الأصلية وفت آفاق جديدة أمام الآليات الحديثة لم تخطر على بال واضعيها.

ويمثل كتاب "تجديد المنهج في تقويم التراث" أبرز مثال على توظيف واستثمار تلك القواعد المذكورة . فالكتاب يبرز قدرة الدكتور طه على معرفة التراث من حيث محدداته الموضوعية مقوماته الذاتية على مقتضى موجبات النظر العلمي الخالص بناء على البحث في السائل أو الآليات التي تم ا إنشاء مضامين التراث وتبليغها وتقويمها عكس ما ذهبت إليه مشاريع قراءات معلومة من تمسك بمضامين ومحتويات التراث باعتبارها أهم ما فيه، فقسمته أقساماً متعددة وجزأته أطرافاً مفرقة مع إعمال آليات الانتقاد والتفاضل بين عناصره بحجة الاستجابة لمتطلبات الحداثة وغيرها من المبررات الفكرانية (الإيديولوجية) المعلومة، أما الدكتور طه فإن الخطأ التراثي عنده لا يقل عن صوابه ما عملنا على طلب أسبابه. (ص 19).

وهكذا عمل الدكتور طه على النظر في الآليات الداخلية للتراث مركزاً على الآليات المنطقية واللغوية من غير إهمال للأسباب المضمونية الخارجية في هذا التراث.

وإذا كانت المشاريع الأخرى قد تضخم فيها السؤال عن الفعل التاريخي فإن من الآليات الداخلية للتراث مالايعني السؤال التاريخي عندها شيئاً مهماً. ويمثل الدكتور طه لذلك بآلية "القلب" فهي آلية يتم بموجبها تغيير أوضاع العناصر في تركيب المخصوص، تغييراً يجعل أولها آخرها وآخرها أولها، وهـي

تقرير اصطلاح لعملية مخصوصة لا تختلف من زمكان إلى زمان ولا من أمة إلى أمة، ون هنا لا فائدة للبحث في تاريخية القلب. وجملة الآليات التي استخرجها الدكتور طه من التراث من هذا الصنف، وعلق على نقده الصارم لمشروع الجابري واعتبره من باب تصحيح المعرفة وتنويع الإنتاج والاشتراك في طلب الحقيقة مع إلزام النفس باتباع أفضل آداب الاعتراض المقصورة بين المتحاورين. والتزام قواعد النقد المعرفي الموضوعي هو الذي جعل الدكتور طه يقف في مشروع الجاري على عثرات في المنهج وأخرى في المعلومات ، مما يشكك فيصلاية استثمار مقررا ا في جال الدرس التراثي (ص 26)، أضف إلى ذلك أن الآليات التي اشتغل ا الجابري محو "القطيعة " و "النظام المعرفي" و "البنية " و "اللامعقول" و "الاكسيومية" عبارة عن آليات منقولة تم إقحامها في التراث بما لا يوافق بنيته في كليتها، فهي وضعت في أصلها لموضوعات مغايرة لموضوع التراث وعلى مقتضى شروط مخالفة لشروطه، ولكن إنزالها على التراث دون سابق نقد عليها هو تصرف في التراث بغير أحكامه اللازمة، مما يخرجه على صورة لا تحافظ على بنيته في تداخل أجزائها وتساند عناصرها، بل تم الفصل بين هذه الأجزاء والعناصر فعلاً، وضرب بعضها بعض مع تفاضل وانتقاء مخلين!.

وفي مقابل هذا التصور التجزيئي وضع الدكتور طه نظرة تكاملية للتراث تتجه إلى البحث في الآليات والمضامين على اعتبارها كلاً متكاملاً لا يتحمل التجزيء ، ووحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره، فوضع محددات ثلاثة لهذه النظرة هي : المحدد التداولي، والمحدد التداخلي والمحدد التقريبي (ص28)، وتكامل التراث، بنظر الدكتور طه شرط أساس لكمال الذات، أو قل : التكامل مدخل للكمال!.

وفي فصل "فلسفيات" نقد الدكتور طه بقسوة الفيلسوف العربي، باعتباره مثقفاً مقلداً لا جديد عنده ومتعلماً تابعاً لا متبوعاً ، وركز نقده على جانبين: واحد سلوكي وآخر خطابي؛ إذ الآفة السلوكية عند المتفلسف العربي هي تخلط بين الفلسفة والسياسة.

وقدم الدكتور طه تصوراً سلبياً للسياسة من ح إ ا لا أخلاق فيها، فالمقبل عليها متنازل بالضرورة عن كل قيمه ومبادئه وأخلاقه وداخل في عالم الإنسانيات والمصالح الضيقة، "إن الفيلسوف الحقيقي، بنظر الدكتور طه، أخلاقي بطبعه، فلا يتحزب ولا يتقلب ، ولا يتيامن أو يتياسر ،ولا يساوم أو يناور ، ولا يتأمر أو يتآمر، وإنما يطلب الحق حيثما جاز وجوده لا يضره أن يسلم به لمخالفه إن وجد عنده ولا يسره أن ينتصر لمواقفه إن لم يجده عنده.(ص 35) وبرغم هذا الرفض الحاد للسياسة ، يرى الدكتور طه أن الفيلسوف منخرط في هموم أمته ومساهم في التغيير من موقعه الخاص، إذا علمنا أن التغير لـه وجوه متعددة، فكيف يعتبر الفيلسوف غير مشارك في الأحداث وهو يكد ليل ار لإصلاح العقول والأخلاق؟

أما الآفة الخطابية التي وقع فيها المتفلسف العربي المقلد فهي الفصل بين الفلسفة والمنطق، لفساد تصوره عن المنطق وادعاء إمكان الاستغناء عنه، في حين لا معرفة فلسفية تصبح بغير منطق يضبطها أو قل بغير المنهج الضابط لها، ثم عن المتفلسفة المقلدين يقللون من دور المنطق لجهلهم به، فالغالب على هؤلاء أن يقصروا المنطقية التي انبنت عليها ولا الوسائل المنهجية التي استعملت في تبليغها فينقلون هذه المفاهيم والأحكام تقليداً لغيرهم هم لا يدرون كيف يضعون مفاهيم حديثة مثلها ، ولا يهتدون إلى ضبط أحكامها بما يقوي إنتاجيتها ولا بالأولى إلى وضع هذه المفاهيم والأحكام في نسق واحد يجمعها ويولد بعضه من بعض؛ كل ذلك بسبب النقص في تكوينهم المنطقي، وحتى أولئك الذين كتبوا في المنطق كتباً مدرسية لم يستفيدوا منه في بناء فكرهم بما يستوفي شرائطه ، اللهم إلا ما كان من تقليد أهل الغرب في بعض النتائج التي توصلوا إليها في استعمالا م الخاصة للمنطق كإنكار القضايا الميتافيزيقية أو إثبات التباس اللغة الفلسفية "نحو الوضعية المنطقية" (ص39) وهذا التبرم أوهم القارئ بان التأليف الفلسفي مثله مثل الإنشاء الأدبي أو التحرير الإعلامي.

إن إبداعية المتفلسف العربي، بنظر الدكتور طه ، لن تتحقق إلى باتصاله بمجاله التداولي، أي مجاله اليومي مقوماته ومحدداته قيماً ومعارف ومشكـلات

وهموماً وآفاقاً وأمور الواقع ككل ، من هنا جاء اهتمام الدكتور طه بالترجمة وعمل على وضع تصور نظري وتطبيقي ضابط لها ـدف إقدار المتلقي العربي على التفلسف في النص المترجم وكتاب (فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة) مثال بارز على ذلك ، إن الترجمة يعتبرها الدكتور طه أداة لتربية العقل على التفلسف خطوة خطوة، وهذه هي الحداثة "فكل من يدعي الحداثة وليس في فكره جديد يأتي به من عنده، ولا سلوكه فعل على وفق هذا الجديد الخاص به، فليس هو صاحب حداثة بل هو على الحقيقة صاحب تقليد، فحقيقة الحداثة إذن هي الإحداث المستحدث ، أي الفعل المبدع فالحداثة الفلسفية هي السلوك الفلسفي الذي يوصل إلى الفعل الفلسفي المبدع" (ص 43).

ويشرح الدكتور طه طبيعة أسلوبه الذي ينعت بالصعوبة والتعقيد ويرجع ذلك إلى أربعة أسباب:

الأول :التمييز بين مستوى الإداع الفلسفي ومستوى التنظير لهذا الإبداع، فالمستوى الثاني يلزم أن يكون في غاية الدقة في المضمون والتقنية في الاصطلاح ثم إن لغة الدكتور طه الفلسفية إلى اللغة الفلسفية ، واللغة العلمية لغة خاصة**!**.

الثاني سبب إرادي للتبرم من التعبيرات والألفاظ المبتذلة التي راجت على الألسن لا وجود فيها ولا هي من إبداع الأمة ، من هنا سعى الدكتور طه إلى طلب الكلمات والتراكيب لا الغريبة التي ينفر منها الطبع ويمجها السمع وإنما السليمة التي تبعث على الاندهاش ، وهذا ما ساعدت عليه ممارسة الدكتور طه للإبداع الشعري مبكراً إذا كان يكتوي بالحروف وكما يقول: اكتواء العاشق بمعشوقه ، ثم بتأمله العميق في عجائب اللغة .

الثالث فقر اللغة الفلسفية المستعملة في الكتب العربية الحديثة ، وضعف الإبداع في وضع المقابل العربي، إذ شلت هذه الترجمات التعسفية المنطق الداخلي للغة الفلسفية العربية، وتقطعت عنها كل دينامية تأتيها من ذا ا ، لهذا السبب حمل الدكتور على عاتقه توسيع اللغة الفلسفية وتحرير منطقها الداخلي وبعث دينامية الذاتية من جديد، وعليه نجد الدكتور طه يوظف كثيراً من الإمكانات الاشتقاقية والدلالية للسان العربي، وكذلك أبدع في استخراج صيغ

تعبيرية واستدلالية من التراث ذات إجرائية منطقية وقدرة فائقة على الأداء للمعاني الفلسفية، كل ذلك في إطار شروط العصر المتجدد، ومقتضيات البيان للسان العربي إذ لا يفهم لغة الدكتور طه إلا من أشرب عقله وقلبه ولسانه لغة القرآن.

الرابع اتباع الدكتور طه منهج " الكتابة الاستدلالية عكس الكتابات السردية أو التاريخية أو التقريري، والكتابات الاستدلالية ذات طابع تنسيقي، وقد عرف كبار الفلاسفة عبر التاريخ ہذه الطريقة كعلماء الأصول مثل الغزالي في المستصفى، وفلاسفة الغرب ككانط ولأقطاب مدرسة الأنجلو سكسونية...

إن الكتابة الاستدلالية إجهاد للنفس وللعقل لأ ا تحتاج إلى فهم ثان من قبله فهم أول ! (ص 49).

وتميز مشروع الدكتور طه بنقده لآلية العقلانية، وعرف من بين الفلاسفة والنقاد بقوله بتعدد العقلانيات ، ففي كتابه" في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" ركز على وجود عقلانيتين هما "العقلية البرهانية" "والعقلانية ا ردة"،وفي كتاب " العقل الديني وتجديد العقل " ميز بين عقلانيات ثلاثة :" العقلانية الحجاجية" "والعقلانية المسددة " و "العقلانية المؤيدة"، وإما فسي كتاب " اللسان والميزان" فقد قال بتعدد العقلانيات إلى ما لا اية ، ووضع مصطلحاً دقيقاً وجديداً لإفادة هذا المعنى وهو "التكوثر العقلي".

ودافع الدكتور طه في كتابه "حوارات من أجل المستقبل " عن المنطق حتى اقتران اسمه به، إذ كان أول من أدخل دراسة المنطق الحديث إلى الجامعة المغربية ،وكان بحثه لنيل الدكتوراه يتناول مسألة استخدام أدوات المنطق الحديث في دراسة الظواهر اللغوية ، وألف ليلة فيه كتباً، كـ :"المنطق الصوري" الذي درس فيه علاقة المنطق باللسانيات، وكتاب " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" قدم فيه صياغة منطقية رمزية لمنهج المناظرة عند المسلمين، وكتاب "اللسان والميزان" أو التكوثر العقلي وخاصة دراسته حول "السببية عند الغزالي من وجهة نظرية العوالم الممكنة" ومقالات كثيرة في أعداد من مجلة المناظرة.

وتحدث الدكتور طه عن منهجه في الإبداع في مجال الدراسات المصطلحية وعمل على إنتاج مصطلحاته الأصلية وتحديد كامل لأوصافها الإجرائية ، بحيث تكون فائد ا إما وصفية أوتحليلية أو تفسيرية ، ولم يباشر الدكتور طه هذا الإبداع الإصطلاحي إلا بعدما حصل ملكة منطقية قوية أهلته لبناء المناهج والنظريات والنماذج بحسب الحاجة، ويعتمد الدكتور طه في إنتاج المصطلح على المستوى الفلسفي والمنطقي على معايير ثلاثة :

الأول استثمار أحداث الضوابط والشروط النظرية والمنهجية في وضع المصطلح العلمي .

الثاني استثمار الإمكانات التعبيرية والتبليغية التي تختص ا اللغة العربية.

الثالث مراعاة التوجيهات العلمية للتراث الإسلامي العربي الذي تجعل له خصوصية معينة وانضباط الدكتور طه لهذه المعايير بشكل صارم هو الذي ساعده على إنتاج فكر متجدد ومتميز ، وتجاوز المحاولات التقليدية العقيمة التي تبحث اليوم في مجال الاصطلاح.

وانتقد الدكتور طه بعض المتمنطقين القدامى الذين خرقوا في أبحاثهم المنطقية ضوابط ا ال التداولي الإسلامي العربي، أي جملة القواعد والمبادئ التي تضبط العقيدة واللغة والمعرفة ، والتي يشترك في التسليم والعمل ا كل المنتسبين إلى ا تمع الإسلامي العربي ، فأثبتوا أفكاراً تخالف الشرع الإسلامي بالاعتماد على المنطق البرهاني كقدم العالم، وعدم معرفة الله للجزئيات وكما سلكوا في التعبير مسالك تخرج من عادات العرب في البيان والإيجاز ، وتكلموا في أمور ليس تحتها عمل ولا وراءها منفعة ولا تستند إلى أصول الشرع.

إن المنطق بنظر الدكتور طه ليس هو أثر من جملة من الآليات الاصطناعية التي تفيد في الترتيب والتركيب، والتنظير (ص61) من هنا وجب استخدامه في بيان مقاصد الشرع.

ورفض الدكتور طه ، في إطار تصوره المنطقي ، مقولة وجود مبادئ ثابتة للعقل، في وقت إن مطلب العقل هو التقيد بالنسق الذي يختاره ، كما أن العقل عقول لا بالمعنى القومي أو بالمعنى الفردي، ولكن بالمعنى الإجرائي وتعدد العقول

بتعدد الأنساق ، ثم إن العقل على خلاف ما جرى عليه الاعتقاد يعتبره الدكتور طه من الأفعال يصدر عن الإنسان كما يصدر عنه السمع والبصر والكلام، وليس ذاتاً قائمة في الإنسان.

وفي المقابل أشاد الدكتور طه عبد الرحمن بمجهود ابن تيمية في نقد المنطق الأرسطي ووضعه لمنطق جديد قريب إلى التداول اليومي وبعيد عن اللغة الفلسفية ا ىردة ، ولكن للأسف ، لم يستثمر الفكر المنطقي لابن تيمية، لا عند المنتصرين له ولا عند خصومه ، بالرغم من أن منطق ابن تيمية منطق تجريبي حي لا منطق صوري جامد كمنطق أرسطو (ص66).

كما أوضح الدكتور طه استثماره لأدوات وآليات علم أصول الفقه في تحليل إشكالياته الفلسفية أو اللسانية أو المنطقية، وربط ذلك بالأسباب التالية:

أولاً: أ ا ، أي آليات علم الأصول ، العطاء المنطقي الإسلامي غير الأرسطي البارز في عموم التراث الإسلامي العربي ، ومن ثمة فالمنطق جزء من علم الأصول وليس العكس كما ادعى الغزالي !

ثانياً: قوة المنهجية الأصولية في دراسة الظاهرة الخطابية ما زالت فائد ا الإجرائية مستمرة إلى اليوم .

ثالثاً: موسوعية المنهجية الأصولية حيث تتداخل فيها علوم متعددة وتتعارض فيما بينها ، بما يجعلها أوسع المنهجيات الإسلامية على الإطلاق .

رابعاً: رغبة الدكتور طه في ربط الصلة بالعطاء المعرفي الماضي من غير جمود عليه، بواسطة المنهجية الأصولية وكما تتميز به من إبداع وتكامل وانفتاح .

وفي فصل " ترجميات" اعتبر الدكتور طه أن الترجمة بالنسبة للفلسفة العربية مسألة حياة أو موت ، وانتقد الفلسفة العربية واعتبرها جامدة لفساد ترجمتها وعمقها ، فهي تعتمد طريقة بكماء لا تنطق ، ولا إبداع بغير منطق ، وطريقة عمياء لا تبصر، ولا إبداع بغير إبصار ، فهي تريد أن تنطق لغة أجنبية في لغة عربية ، وتريد أن تبصر مجالاً أجنبياً في مجال عربي (ص69) ، فالنقـل الـذي

تعتمده الترجمة العربية يعتمد الألفاظ القلقة والمفاهيم المستغلقة مما يشل قوة الفهم عند المتلقي ، فيزيد في ألفاظ الأصل وتبليغ مضامينه، كما أن هذا النقل يعتمد المفاهيم الغربية والحقائق المصادمة مما يشل قوة الإرادة عند المتلقي فيزيد في عجزه ، فلا بد من ترجمة مبصرة متوسلة با ال التداولي العربي في تقريب وترسيخ المفاهيم والحقائق المنقولة، والطريق الناطق والمبصر في الترجمة يتطلب قدرة على الإبداع الفلسفي حتى يستوي فعل الترجمة وفعل التفلسف.

وابتليت الثقافة العربية ، بنظر الدكتور طه، بترجمات بكماء وعمياء منذ القديم، إذ الذين تكلفوا بمهمة ترجمة التراث اليوناني كانوا أطباء أو فلكيين ولم يكونوا فلاسفة مبدعين ، أما الترجمة الحديثة فتولاها المبتدئون الطالبون للشهرة والعاجزون تمراً على التحرير .

وشرح المؤلف مشروعه الفكري في جزئيه الصادرين لحد الآن :"الفلسفة والترجمة" و "القول الفلسفي "، وحدد غاية هذا المشروع في وضع طريق بين يدي الإنسان العربي تجعله قادراً على التفلسف من غير تقليد، ودافع عن استخدامه لفظ "فقه" الفلسفة وليس علم الفلسفة أو المعرفة الفلسفية، ذلك أن لفظ فقه، بخلاف المعرفة أو العلم ، يدل على المعرفة بالشيء مع العمل ذه المعرفة (ص73)، وانبنى تصور الدكتورطه للترجمة في مشروعه على القول بضرورة إعادة النظر في التصور التقليدي للفلسفة الذي يجعل منها معرفة كلية وتجريدية وبرهانية وضرورة استبدال صفات أخرى مكا ا تناسب صفات الترجمة التي تقوم على مبدأ تعدد اللغات واختلافها (ص75) ، وغياب الدكتور طه على بعض النقاد الذين تعرضوا لمشروعه ، وقوفهم عند جزئياته دون أصولهوكلياته، وعزوفهم، لأغراض فكرانية واضحة، عن مناقشة الآفاق التي يفتحها لهذا المشروع في تنمية القدرة الفلسفية عند المتلقي العربي، وهذا المسلك التجزيئي في النقد مرده الاستعجال في الكتابة والقصور في العدة المنهجية والرغبة في الهدم، أما عدم الاهتمام بمشروع الدكتور طه فراجع لأسباب أخرى منها ما يتعلق بالمشروع ذاته وهو طابعه العلمي الفلسفي العميق ومنهجه المنطقي اللساني الدقيق، ومنها ما هو متعلق بالفضاء الفكري العربي اليوم، من شيوع النزعات الطائفية والقبلية والحزبية الضيقة، إذ كل فئة أو حزب أو جماعة

لا تظهر إلا مفكرها وابن تنظيمها ، أما الدكتور طه فيعتبر مشروعه عبارة عن مجهود إنسان متوحد لا يستفيد مما يستفيد منه مفكروا القبائل الأخرى .

والحقيقة أن مشروع الدكتور طه ليس مشروع مفكر واحد متفرد، بل أصبح مشروع أمة، وحركة فكرية إسلامية عارمة ، قد لا ينتبه له اليوم ، لفشو الجهل والأمية الفكرية داخل قطاع كبير من الإسلاميين أنفسهم ،ولنظرتهم الضيقة لليقظة الإسلامية ومتطلباتها وعدم إحساسهم الحاد بخطورة الفكر ومحوريته في أي مشروع . بالرغم من كل هذا فإن من المؤكد أن يكون لمشروع الدكتور طه عبد الرحمن ، في المستقبل القريب شأن عظيم**!.**

أما كتاب المفهوم والتأصيل فيحمل الدكتور طه أفكاره في النقط التالية :

أولاً: أن للفيلسوف تقنية خاصة في الاصطلاح على مفاهيمه والاشتغال بها.

ثانياً : أن هذه التقنية تقتضي التحرك على مستوى العبارة وعلى مستوى الإشارة (وللإشارة ، والعبارة معنى خاص في مشروع الدكتور طه).

ثالثاً: الفيلسوف يستمد جانب مفاهيمه الإشاري من محددات ومقومات مجاله التداولي .

رابعاً : أن الجانب الإشاري من المفهوم يشتمل على دلالات مضمرة تفيدفي الاستشكال الفلسفي لهذا المفهوم وعلى بنيات مضمرة تفيد في الاستدلال المنطقي به وعليه.

خامساً: أن الأصل في إبداع المفهوم الفلسفي هو التوسل بالمضمون الإشاري في تقرير المضمون العباري وإلا أن يدل الدليل على خلاف ذلك (ص82).

ويرى الدكتور طه أن هذه الطريقة في الاصطلاح كفيلة بجعل المتلقي العربي ينتهض إلى صنع المعرفة الموصولة بمجاله كما يصنعها غيره، ويمكن الاستفادة منها في خطابات أخرى عملية وفكرية وأدبية ...

وفي فصل "رشديات" أوضح الدكتور طه أنه ليس رشدياً وبين السبب، ولماذا ينبغي أن لا نكون رشديين**!**فوقف بدقة عند حقيقة فلسفة ابن رشد.

وإضافته وتم كشف الغطاء الفكراني الذي يلف دراسات العلمانيين ، ممن أظهروا اهتماماً زائداً بفلسفة ابن رشد.

وابن رشد ينطلق من استقلال العلوم وعدم تداخلها ،فهو بذلك فقيه وفيلسوف وليس فقيهاً فيلسوفاً ، لأنه لم يستثمر تكوينه الفقهي في اجتهاده الفلسفي كما فعل الشاطبي مثلاً في مقاصده وموافقاته، كما أنه ليس فيلسوفاً فقيهاً لأنه لم يستخدم معارفه الفلسفية في ا ال الفقهي كما فعل الغزالي في استخدام العدة المنطقية في علم الأصول ، فابن رشد إذن بنظر الدكتور طه لم يبدع في الفلسفة عن طريق الفقه كما لم يبدع في الفقه عن طريق الفلسفة .

أما شهرة ابن رشد فيردها الدكتور طه إلى حاجى الغربيين إليه لتقريب فلسفة أرسطو ومواجهة سلطان اللاهوت الكنسي، كما ترجع هذه الشهرة إلى فتاوى التحريم التي أصدر ا الكنيسة في حق فلسفته ، وانقسم حوله المفكرون الأوروبيون بين مؤيد ومعارض فهذه العوامل : الحاجة إلى الشارح والحاجة إلى الظهير ، والدخول في الصراع والإفتاء بالتحريم . ولما كان العلمانيون العرب مقلين لا مجتهدين جعلوا شهرة ابن رشد بينهم كشهرته بين الأوروبيين مع اختلاف الأحوال والعوامل .

والحقيقة الأخرى التي يكشفها الدكتور طه، هي أن اهتمام بعض المثقفين العرب بابن رشد اليوم هو رغبة في بث روح " العلمانية " في نفوس المسلمين والعرب ، فالرشدية " اللاتينية" عرفت بخروجها عن الفلسفة اللاهوتية للكنيسة في القرن الثالث عشر ، وهذه الفلسفة تقوم على ضربين من المبادئ : مادية تخالف المعتقد المسيحي السائد، إذ تقول بوحدة العقل ، وقدم العالم، وتنكر العناية الإلهية والحرية وخلود النفس والمعجزات ، مبادئ منهجية تقول بتكافؤ الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية، فسمي ابن رشد " الفيلسوف ذو الحقيقتين "، وهو مبدأ يؤدي إلى الاستغناء عن إحدى الحقيقتين ومن ثم التخلي عن اللاهوت المسيحي لفائدة الفلسفة الأرسطية . كما أن هذه الروح الرشدية " اللاتينية " ستتطور لتصبح فصلاً تاماً بين الدين والفلسفة مما انتشر بين أصحاب عصر التنوير وانتقل إلى المحدثين ، فلا عجب أن ينصب ابن رشد إماماً للعقلانيين والعلمانيين والحداثيين، وتكون بذلك إرادة الانتساب إلى ابن رشــد

إرادة الانتساب إلى العلمانية في أطوارها المعروفة (ص88) ، أما في المهرجانات المتنوعة احتفاءً بابن رشد فإن لأصحا ا مآرب أخرى غير التكريم والتقديم وهي الرغبة في التشبه بالأسياد من الغربيين والمستشرقين وإرضائهم أو البحث عن لقب حداثي أو علماني ، وكذا الإرادة الشرسة للعلمانيين لتصفية الحساب مع التيار الإسلامي .

وعليه لم يكن الدكتور طه عبد الرحمن من ضحايا هذه الفتنة الفكرية بابن رشد السابق علمه ذا الفيلسوف في الفلسفة والكلام والفقه، فاطمأن إلى أن ابن رشد كان مقلداً في الفلسفة ، وتقليده لأرسطو لا ينحصر في شروحه وتفاسيره وملخصاته جوامعه بل يتعداه إلى كتبه التي تعتبر من التأليف الإبداعي " كتهافت التهافت" و " الكشف عن مناهج الأدلة " و " فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال " فالكتاب الأول دفاع عن التقليد في وجه المعترضين عليه ممثلين في شخص الغزالي والكتاب الثاني دفاع عن التقليد في وجه المتكلمين ممثلين في الأشاعرة ، والكتاب الثالث دفاع عن التقليد في وجه رجال الدين ممثلين في الفقهاء (ص91)، والتقليد الذي يدعونا إليه ابن رشد يرجع إلى تاريخ سحيق يتجاوز ، بل يتجاهل ، فترة المد الفكري الإسلامي وكأنه لا يعتبرها ، فكان بذلك واضع أصول التقليد وآلياته في الفلسفة بامتياز !

فلا عجب أن يتهافت العلمانيون العرب على الفكر الغربي ينقلون ويجترون ما دام ابن رشد افت هو الآخر على فكر أرسطو يشرح ويفسر ، وفي التاريخ أشباه ونظائر فظنوا أ م دخلوا عصر الحداثة وهيهات ! إذ كيف تجتمع الحداثة والتقليد؟!.

ويخلص الدكتور طه إلى أن انبعاث الأمة الإسلامية لن يكون عن طريق فكر ابن رشد ولو استنفر الرشديون عددهم وعد م كلها لبثه في النفوس بالترغيب والترهيب ، إلا أن ينسلخوا عن جلد م ويلبسوا غيرها فيذوبوا في أهلها ذوبان الثلجة في البحر ، أما أن يطمعوا في أن يحققوا لهذه الأمة انبعاثها بواسطة هذا التقليد مع بقائهم هم أنفسهم ، عرباً مسلمين متميزين عمن يقلدون فذاك أمر دونه ولوج الجمل في سم الخياط (ص92).

إن فلسفة ابن رشد فلسفة مفصولة أي منقولة لكنها لم تتداخل مع المعارف الإسلامية ولا تعاطت للتوافق مع مقتضيات ا ال التداولي الإسلامي ، وكانت قريبة من الفكر الغربي بعيدة عن الفهم الإسلامي .

وفي مقابل الانتساب لابن رشد وفلسفته شرح الدكتور طه في كتابه أوجه التقائه مع الغزالي من غير تقليد ولا انبهار ، ولكن جمعتها معطيات معرفية ومنهجية، فقد اشتغل الدكتور طه بالمنطق كما اشتغل الغزالي ، لكن خالفه الدكتور طه في نزعته الأرسطية واشتغل بعلم الأصول كما اشتغل الغزالي ، واختلف معه في علاقة علم الأصول بالمنطق ، فالغزالي يعتبره جزءاً من المنطق ، والدكتور طه يعتبر المنطق جزءاً من علم الأصول، واشتغل بالفلسفة كما اشتغل ا الغزالي ، لكنه لا يجرم أهلها كما جرمهم الغزالي ، وخاض الدكتور طه التجربة الصوفية على مقتضى أهل السنة كما خاضها الغزالي ويختلف معه في الأسباب المفضية إلى الدخول في هذه التجربة.

وفي اية الفصل تحدث الدكتور طه عن علاقته بابن خلدون ، واستفادته منه بقدر في قضايا منهجية ومعرفية كمصادر المعرفة والكتابة العلمية الاستدلالية وتطويع اللغة العربية للاصطلاح العلمي كما أ ما يشتركان في الفلسفة المنطقية التي بنى عليها كل واحد مشروعه .

وفي فصل " صوفيات" تحدث الدكتور طه عن مقاصده من تأليف كتابه "العمل الديني وتجديد العقل " الذي اعتبره سيرته الذاتية، إذ نفى الدكتور ذلك وخلاصة تلك المقاصد هي رغبته توضيح أن التجربة الروحية لا تتعارض أبداً مع المعرفة العقلية بل قد تكون سبباً من أسباب إثرائها والتغلغل فيها، كما أن الكتاب يوضح أن القوى الإدراكية للإنسان على اختلافها متصلة بعضها ببعض ، ثم إن العقل ليس مرتبة واحدة ، إنما مراتب متعددة ، بعضها أعقل من بعض .

وأشار الدكتور طه إلى تجربته الصوفية الفريدة، عن تجربة الغزالي الذي دخلها شاكاً وفاراً، أما الدكتور طه فدخل فيها عن طواعية واختيار .

كما تكلم في هذا الفصل عن الحدس والاستدلال، واعتبر المعرفة الحدسية في ذا ا تعتمد استدلالاً مطوياً فالحدس والاستدلال عنده بمترلة لغتين أو وجهتين لحقيقة واحدة ، مخالفاً في ذلك " ديكارت" و "بيرغسون" وغيرهما من الحدسيين ، إن الحدس إذن بنظر الدكتور طه استدلال مطوي كما أن الاستدلال حدسي منشور (ص109).

ومن الطريف في هذا الفصل ، أن الدكتور طه قدم نظرته للجمال والفن، فميز بين البعد الجلالي والبعد الجمالي في الإنسان ، إذ الأول مرتبط بأسباب القوة والبأس والثاني بارقة واللطف ، وهو ما تحققه الفنون والآداب المتنوعة ، ومعلوم أن الدكتور طه عبد الرحمن ، مما لا يعرف عنه ، أنه تلقي دروساً في الجماليات وتاريخ الفن بمعهد الفنون الجميلة بباريس ، كما ابتدأ حياته الإبداعية بقول الشعر وكانت آخر قصائده " في طريقي إلى القصيدة" إذ غادر محراب الشعر إلى معهد الفلسفة والفكر، وهو متشوق ، كما يذكر في كتابه إلى العودة إلى الشعر مرة أخرى بعدما يتم مشروعه الفلسفي ، إنه يعتقد أن الشعر تستكمل الإنسانية وكذا الوجود، وبه يغطس الإنسان في بحار اللامتناهي ففي الغطس ، بتقدير الدكتور طه، بعد جديد لروحانيته. (ص114)

وفي فصل " أصوليات " أكد الدكتور طه على أن المسلم اليوم مطالب بأن يكون متمكناً من الوسائل العلمية والعملية التي بإمكا ا أن تبين للغير حقيقة الإسلام وتقنعه بضرورته الحضارية المتميزة ، وعاب على المفكرين والحكام الطريقة التي يقدمون ا الإسلام ، حتى إن الإسلام يظهر أنه لا يحمل من القيم أكثر مما تحمله ثقافة الغرب .

وانتقاد الدكتور طه بقسوة وعمق تجربة الصحوة الإسلامية ، بدءاً من الاعتراض على الاسم وتعويضه " باليقظة " لأ ا أغنى دلالة وأوغل في تاريخ الممارسة العقدية، أما " الصحوة " فهو تفصيح لمدلول دارجي مصري! وهذه اليقظة الإسلامية وبنظر الدكتور طه لن تسلم ولن تقوى ما لم يتزود أصحا ا بنصيب من العلم يفوق ما حصله خصومهم منه، حتى يقتدروا على مقارعة الحجة بالحجة ويظهروا عليهم فيما يدعون من الأخذ بالأسباب " العقلانية" و " العلمية" و "الموضوعية"، كما عاب على أهل " اليقظة الإسلامية" ضعفهـ م

الأخلاقي وانشغالهم بالتسييس والتجريد، إذ ليست الأخلاق وكما يعتقد الكثير من الإسلاميين وأوصافاً معنوية تكميلية وترقية تختص بالفرد وحده مع تخييره في فعلها وتركها بل الأخلاق هي عين الإنسانية في الإنسان ، وليس التراث ولا الثقافة ولا الحضارة إلا جملة أخلاق وكل ما اتصل بالإنسان ، " فالعقل خلق ما قام على الحق والعلم خلق ما طلب النفع والعمل خلق ما سعى إلى الصلاح ، والحياة خلق ما أفادت حفظ النفس" (ص121).

وأشار الدكتور طه إلى ثلاثة ثقوب غائرة في جسد اليقظة الإسلامية وهي:

الأول: صلة المعرفة الإسلامية بالمنهجية المنطقية ، إذ ما زال بعض الإسلاميين المغاربة يعضون بالنواجذ على فتوى ابن الصلاح في تحريم الاشتغال بالمنطق، والواقع أن الباحث الإسلامي لا يحتاج ، بنظر الدكتور طه ، في سياق التيقظ الذي تشهده الساحة الإسلامية ، إلى شيء قدر احتياجه إلى تحصيل أسباب المنهجية المنطقية حتى يتسنى له امتلاك القدرة العقلية على مواجهة التحديات الفكرية الكبيرة التي تهدد مصيره.

الثاني : صلة الدين بالتسييس : فأغلب الإسلاميين يرون أن التدين والتسييس لا يفرقان ، إلا أن تصورهم وممارستهم للتسييس لا يختلفان في شيء عن تصورات وممارسات خصومهم الذين يقولون بافتراق الدين عن السياسة، وقد شرح الدكتور طه تصوره لهذه القضية بإسهاب في كتابه " العمل الديني وتجديد العقل".

الثالث : صلة الدين بالتصوف : فكثير من الإسلاميين يبغضون التصوف وأهله ، وخاصة الإسلاميين من أهل الطائفة السلفية ذات التوجه الوهابي، في حين لا يرى الدكتور طه في التدين إلا تصوفاً، فالتدين تخلق، والتصوف إنما هو اسم اختص بالدلالة على طلب كمال التخلق الذي هو أصل لكل الأفعال الإنسانية حتى العضوية منها والمادية، فما بالك بالأفعال المعنوية ، فسؤال الخلق هو سؤال الفلسفة الأول وليس ما ادعاه المتقدمون أي : ما الوجود ؟ ولا المتأخرون أي : من أنا ؟ إنما السؤال الفلسفي الكبير هو : كيف أكون على خلق؟ أو قل :"كيف أكون إنساناً؟".

إن اليقظة الإسلامية المعاصرة في حاجة اليوم ، بنظر الدكتور طه ، إلى أن تتأسس على دعامتين كبيرتين : الأولى القوة الروحية لتجديد الإنسان المسلم تجديداً وإحياءً، والثانية كمال القوة العقلية لإثبات ، أي اليقظة ، أ ا عاقلة قوة وفعلاً.

ولما لم تسع هذه اليقظة الإسلامية لتحصيل هاتين الدعامتين، فقد فشلت في صياغة البدائل الإسلامية الحقيقية، ولم تستطع التحرك في ا الات غير السياسية كالعلم والفكر والأخلاق والاجتماع، والفلسفة والفن ، ولا عجب في هذا ما دامت قد غرقت متعجلة في إثبات وجودها على إثبات عقلها ، إننا في حاجة اليوم، وبإلحاح، يقول الدكتور طه إلى يقظة ثانية ، تنتزع هذه اليقظة الأولى من العمل السياسي الفرعي ، وتردها إلى العمل الروحي والعقلي الأصليين.

وفي الفصل الأخير " عولميات" انتقد الدكتور طه العولمة المعاصرة ورغبتها الجامحة في محو وسحق خصوصيات الأمم، ولكنه اعتبرها ظاهرة حضارية ملازمة للتاريخ البشري في كليته وتتداولها الأمم التي وجهت هذا التاريخ كما نبه إلى خصوصية " التعولم" المعاصر الذي هو ازدواج العامل الاقتصادي بالعامل الإعلامي، مستتبعاً العاملين السياسي والثقافي ، ودعا في المقابل إلى دعم ويل هذا التقديم حتى نتوهم أنه اية الإنسان أو التاريخ، بضغط من مقولات فلاسفة مسيحيين كهيغل، بل إن هذا التعولم سيذهب ويبقى الإنسان ، والإنسان ليس كما أرادته العولمة منظومة من الوقائع والوسائل بل هو مجموعة من القيم والمقاصد.

ودافع الدكتور طه عن إرادة الإنسان ، وقدرته على قهر العولمة، وتجنب إفرازا ا الضارة مستشرفاً مستقبلاً سيكون فيه للفكر الغلبة والريادة ، ثم دعا المفكرين العرب إلى ميثاق شرف أخلاقي وفكري يتجاوز حالات الانغلاق والتآمر والمزاحمة والحسد والريادة المغتصبة إلى حالات التواصل والعطاء والمساندة لتحديد مسار فكري دقيق يحفظ مكانة الأمة ويضمن انخراطها العقلاني في العالم الجديد، كما دعا إلى ضرورة نقد ومحاسبة المشاريع الفكرية المضللة التي تخلى عنها أصحا ا وألزموها ا في وقت ما، وكذا مراقبة تطـور

المفكرين وانتقالهم بين الإيدلوجيات ، دون حسيب أو رقيب ، من ماركسية إلى ليبرالية ، بعدما تورطوا في تقطيع أوصال التراث، وتحطيم أصحابه وتشويه إنتاجهم وتجزئته أقساماً بتقليد غيرهم.

ويخلص الدكتور طه في نهاية كتابه إلى أن الدعوة السليمة إلى التجديد هي تلك التي تجعل من الإنسان العربي أو الإنسان المسلم ، لا آلة ، أي منظومة ميتة من الوسائل ، والوقائع وإنما تجعل منه آية أي مجموعة حية من المقاصد والقيم، ولا يمكن لمثل هذه الدعوة إلا أن تصادم أشد ما تكون المصادمة برنامج العولمة أو قل " العولبة" المرسوم لشعوب العالم.

فمن التراثيات إلى العولميات مروراً بالفلسفيات والمنطقيات والترجمات والرشديات والصوفيات والأصوليات، نكون قد تجولنا في حقول معرفية ومنهجية متعددة، تثبت بما لا يدع مجالاً للشك ، ما أكدناه في المقدمة ، وهو أن الدكتور طه عبد الرحمن ، فيلسوف ومفكر ومبدع ، توافر له من الدقة المنهجية والموسوعية المعرفية والصياغة المحكمة، ما يجعل مشروعه الفلسفي الضخم إعلان ميلاد جديد للمعرفة الإسلامية . ولا عجب أن يسطع نجمه الآن بعد أن آذنت نجوم عديدة بالأفول بعد أن شغلت الناس ببريقها حيناً من الدهر!.

عروض مختصرة

فتحي ملكاوي

1.Hernands, De sots, ***the Mystery of capital: why capitalism Triumphs in the west and Fails Everywhere Else***?. London: Bantam press, 2000,244p.

الكتاب بالإنكليزية وعنوانه **سر رأس المال: لماذا انتصرت الرأسمالية** في **الغرب وفشلت** في **كل مكان آخر** . ومؤلفه مؤسس ورئيس معهد الحرية والديمقراطية في جمهورية بيرو في أمريكا اللاتينية . وتعتقد مجلة الإيكونومست أن هذا المعهد هو ثاني أهم بيوت الخبرة في العالم ، واختارت مجلة التايم المؤلف ضمن أهم خمسة مفكرين في أمريكا اللاتينية في القرن العشرين. والكتاب خلاصة عمل فريق من الباحثين عملوا لمدة خمس سنوات في بلدان العالم الثالث والبلدان التي كانت تحت السيطرة الشيوعية ، لجمع البيانات المتعلقة بالأوضاع الاقتصادية . ويعرض الكتاب حقائق مهمة تشير على أن البلدان الفقيرة قد جمعت من الثروة ما يكفي لتحقيق نفس النجاح الاقتصادي في البلدان الرأسمالية . وأن تلك الثروة هي أضعاف المساعدات والاستثمارات الأجنبية التي تلقتها تلك البلدان منذ عام 1945 م ، لكن سبب الفشل يتركز في أن هذه البلدان لا تعرف العملية التي تحول هذه الثروة إلى رأسمال سائل قادر على توليد مزيد من الثروة ، كما يكمن وراء آلاف الوثائق الخاصة بقوانين الملكية . والعملية المشار إليها هي راس المال .

2-البدوي ، يوسف أحمد محمد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية . عمان:دار النفائس، 2000، 608 ص.

أصل هذا الكتاب أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله من الجامعة الأردنية /كلية الشريعة، عام 1999م، وتبلور هذه الرسالة موضوع مقاصد الشريعة

عند ابن تيمية . استهل المؤلف هذه الرسالة بتعريف بابن تيمية وبعلم المقاصد ، ثم عرض أبرز موضوعات المقاصد عند ابن تيمية ، ووضح أهم قضايا المقاصد عنده ثم جلى الباحث بعد ذلك علاقة المقاصد بالأدلة المتفق عليها وهي: الكتاب والسنة والإجماع، والأدلة المختلفة فيها، وهي: القياس والاستصحاب والمصالح المرسلة وسد الذرائع وإبطال الحيل وقول الصحابي والاستحسان والعرف وشرع من قبلنا ثم علاقة المقاصد بالسياسة الشرعية، وبعدها ضرب المؤلف الأمثلة من أقوال ابن تيمية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينات . وأبرز الكاتب أخيراً دور ابن تيمية في علم المقاصد واستفادة الشاطبي منه، واعتدال ابن تيمية في المقاصد ، وبناء الاستدلال على مقاصد الشريعة ، وربطه بين المقاصد وأصول الفقه ووفرة تطبيقاته المقاصدية ، وتأصيله القواعد المقاصدية ، ومراعاته مقاصد المكلفين، وجاءت بعد ذلك خاتمة اشتملت على أهم نتائج هذه الدراسة.

3-الميلاد، زكي. **محنة المثقف الديني مع العصر** . بيروت : دار الجديدة ،2000 م ، 144ص.

يشير الكاتب إلى ظاهرة مقلقة وهي أن كثيراً من أذكياء الأمة يكتسبون تكوينهم الفكري والثقافي والعلمي بعيداً عن الدين، وينتهي م الأمر إلى الاغتراب عن الدين وعن البيئات الاجتماعية للأمة . وتغيب مع هذه الظاهرة عن ساحة الأمة شخصيات جمعت بين الثقافة الواسعة وبين التجديد الديني مثل إقبال ومالك بن نبي ومحمد باقر الصدر . ويحاول الكاتب أن يفسر هذه الظاهرة بالإشارة إلى طبيعة الفهم الديني وعلاقته بالثقافة والفكر والعلم ، وموقف الفكر العربي وال عة النقدية في تكوين المثقف المعاصر . ويؤكد على الحاجة إلى انبعاث المثقف الديني الذي يجمع بين خصائص الثقافة المعاصرة ومصادرها والفهم الديني السليم.

4-الشرقاوي ، المالقي عائشة . **البنوك الإسلامية : التجربة** بين **الفقه والقانون والتطبيق** . الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، 2000م،704ص.

أصل الكتاب أطروحة دكتوراه دولة في الحقوق قدمتها الباحثة في جامعة سيدي محمد بن عبد الله بالرباط /المغرب. ويتضمن الكتاب دراسة عينة مختارة من البنوك الإسلامية التي كان لها صفة الريادة في عدد من البلدان ، وتمثل أنواعاً مختلفة من البنوك من الناحية القانونية . وقد أعطى الكتاب نظرة شمولية عن جوانب متعددة من تجربة البنوك الإسلامية من الناحية القانونية والفقهية والاقتصادية، وبين جوانب الإنجاز والإيجابيات التي تمخضت عنها هـذه التجـربة

الجديدة . كما بين الكتاب ايضاً الإخفاقات والسلبيات التي رافقت هذه التجربة في جوانبها المختلفة . وبذلك قدمت الباحثة دراسة تتصف بالموضوعية في التناول والحكم ، كما قدمت توصيات ومقترحات محددة لترشيد مسيرة البنوك الإسلامية وتطوير أعمالها .

5-Chapra, M. umer. **The future of economics: An Islamic perspective.** Leicester, UK: the Islamic foundation. 2000, 446p.

الكتاب باللغة الإنكليزية وعنوانه بالعربية "مستقبل الاقتصاد: رؤية إسلامية" ومؤلفه واحد من رواد الاقتصاد الإسلامي ، وله عدد من الكتب وكثير من البحوث والمقالات العلمية المنشورة . ويثير الكتاب عدداً من الأسئلة الرئيسية حول الاقتصاد، ويحاول الإجابة عنها . من هذه الأسئلة ما يتعلق بمهمة الاقتصاد ودوره في وصف الواقع والتعامل معه مقابل تحقيق رؤية محددة ،والفرق بين الرؤية الإسلامية والرؤية الاقتصادية التقليدية ، ومدى الحاجة إلى التعامل مع العوامل التاريخية والنفسية والأخلاقية والاجتماعية التي تعمق الفجوة بين الرؤية والواقع ، والطريق إلى جسر هذه الفجوة ، والمدى الذي حققه الاقتصاد الإسلامي في مهمته، وما الذي يلزم لبناء المستقبل المنشود. وقد أشار كثير ممن راجعوا الكتاب إلى أنه لا يستغنى عنه في السعي لفهم الاقتصاد الإسلامي وتطويره.

6-Ramadan, Tariq. ***To be a European Muslim***. Leicester, UK: the Islamic Foundation,1999,274p.

الكتاب باللغة الإنكليزية وعنوانه بالعربية " أن تكون أوروبياً مسلماً" . قدم للكتاب جورغان نلسين مدير مركز دراسات الإسلام والعلاقات الإسلامية المسيحية بجامعة بيرمنغهام في المملكة المتحدة . ويعرض الكتاب لعدد من القضايا الأساسية لوجود المسلمين في القارة الأوروبية بأعداد تزداد باضطراب وزادت حتى الآن عن خمسة عشر مليوناً . ويحاول الكتاب الإجابة عن الأسئلة العديدة التي يطرحها هذا الوجود في المسائل الاجتماعية والسياسية والقانونية . وتظهر الدراسة أن بإمكان المسلم الآن أن يعيش حياته مسلماً ملتزماً في نفس الوقت الذي يعيش مع الآخرين في دول قومية متعددة الأديان . ويتعرض الكتاب في الجزء الأول إلى أساسيات العلوم الإسلامية وما يرتبط ا من أصول الفقه وخصوصيا ا المتعلقة بحياة المسلمين في أوروبا . أما الجزء الثاني من الكتاب فيتناول القضايا الحساسة التي تمس الهوية والانتماء والمواطنة والمبادئ العامة التي تحكم تعايش المسلمين مع غيرهم في الأقطار الأوروبية .

7-Abdelkader, Deina.***social justice in Islam***. Herndon, VA: International Institute of Islamic thought, 2000,216p.

الكتاب بالإنكليزية وعنوانه بالعربية :"العدالة الاجتماعية في الإسلام"، والكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه قدمتها الباحثة في جامعة ميرلاند في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1995.ترى مؤلفة الكتاب أن مسائل العدل الاجتماعي مرتبطة بظاهرة البعث الإسلامي المعاصرة باعتبار أن هذه الظاهرة هي سعي الحركات الإسلامية نحو تحقيق مقاصد العدل الاجتماعي، التي فشلت الدول في ا تمعات الإسلامية في تحقيقها . وتستعمل المؤلفة مفهومي المقاصد والمصالح العامة في الشريعة وتستقصي العلاقة الجدلية بين الفقه والواقع ، لتؤكد أن هذين المفهومين أداتان منهجيتان في دراسة العلوم الاجتماعية والظاهرة الاجتماعية بشكل عام.

وتتضمن فصول الكتاب مراجعة لأدبيات الحركة الإسلامية المعاصرة وعلاقة هذه الحركة بالشريعة وبتوقعات الشعوب المسلمة . كما تتضمن استعراضاً لموقع الخطاب الديني في الواقع المعاصر لكل من مصر والجزائر وتركيا.

8-al Najjar, Abd al Majid. ***The vicegerency of mon between Revelation and Reason: ACritique of the Dialectic of the Text, Reason, and Reality***. Herndon, VA: International Institute of Islamic thought,2000,90p.

هذا الكتاب هو الترجمة الإنكليزية لكتاب: **"خلافة الإنسان** بين **الوحي والعقل : بحث** في **جدلية النص والعقل والواقع"**للدكتور عبد ا يد النجار.

والكتاب إسهام معاصر في الجدل الذي أثير في الفكر الإسلامي منذ وقت مبكر وما زال قائماً حول العلاقة بين الوحي والعقل . ويوضح الكتاب أن التعبير الصحيح عن الحقيقة لا يمكن أن يستغني عن أي منهما وأن دورهما يتآزر في تأكيد موقع الاستخلاف الإنساني في الأرض سواءً على مستوى فهم النص أو على مستوى تطبيق مبادئ الوحي في مسائل الوجود الإنساني في الأرض في حدود الزمان والمكان.

9-البنا رجب . **الإسلام والغرب** . القاهرة : دار المعارف، 2000.

مؤلف الكتاب كاتب صحفي يعمل رئيساً لتحرير مجلة أكتوبر ورئيساً لس إدارة المعارف ، وقد شارك شيخ الأزهر الطنطاوي في عدد كبير من رحلاته إلى الشرق والغرب، وحضر حوارات كثيرة حول الإسلام ومدى قدرته على التوافق مع معطيات العصر والتقدم التكنولوجي والآفاق الجديدة في الكون.والكاتب يعرض شيئاً

من الجدل حول هذه الموضوعات ، ويناقش عقدة الخوف الغربية من الإسلام ويكشف بعض عوامل العداء المتأصل ضد الإسلام في الغرب .

10-Al-Ghazali, Muhammad. ***The socio-political thought of shah wali Allah***..Islamabad: the International Institute of Islamic thought, 2001, 336p.

الكتاب بالإنكليزية وعنوانه "الفكر الاجتماعي السياسي لشاه ولي الله".المؤلف أستاذ ورئيس وحدة العلوم الإسلامية والاجتماعية في الجامعة الإسلامية العالمية- باكستان . يعرض الكتاب عناصر الرؤية الكلية لمفكر إسلامي كبير من الهند عاش في مرحلة حرجة من التاريخ الإسلامي وتوفي في عام 1176هـ (1762م) ويتميز فكره بتكامل معارف العقل والوحي والتجربة ، وبالجمع بين اهتمام الإنسان بقضايا الوجود والأخلاق والمقاصد الروحية في الحياة . كما يتضمن الكتاب ترجمة من العربية إلى الإنكليزية للمسائل ذات العلاقة بالفكر الاجتماعي والسياسي من كتابه المشهور حجة الله البالغة .

11-Armstong, Karen. ***Islam***: Ashort Hisory. London: weidenfeld & Nicolson, 2000.

الكتاب بالإنكليزية وعنوانه "الإسلام : تاريخ موجز". المؤلفة راهبة كاثوليكية تحولت إلى مدرسة جامعية لدراسة تاريخ الأديان ، وأصدرت عدداً من الكتب التي نالت شهرة واسعة ، كان منها كتاب تاريخ القدس تمتاز المؤلفة بالموضوعية وحصلت على جائزة ا لمس الإسلامي للعلاقات العامة في كاليفورنيا عام 1999.

يحاول الكتاب أن يصحح الصور النمطية الخطأ الشائعة في الخيال الشعبي الغربي الذي لا يرى ديناً في العالم المعاصر يثير الرعب ويساء فهمه كما هو الإسلام، وبخاصة تلك الصور التي ترى أن الإسلام يدعم الحكم الاستبدادي ويضطهد المرأة ويثير الحروب الأهلية ويشجع الإرهاب .

وتستعرض المؤلفة تاريخ الإسلام منذ البعثة النبوية والخلافة الراشدة والحكم الأموي والعباسي والحروب الصليبية والغزو الغربي الاستعماري ، ويختم الكتاب بتقويم التحديات التي تواجه الإسلام اليوم.

تقارير

مؤتمر "وجهات نظر توحيدية حول الله والحياة والكون"
إسلام أباد – باكستان

إعداد: إبراهيم كالين

عقد في الفترة 6-9 نوفمبر 2000 مؤتمر إسلام أباد الدولي بالعنوان أعلاه . وقد ساهم في تنظيم المؤتمر كل من: مركز اللاهوت والعلوم الطبيعية في جامعة بركلي بالولايات المتحدة الأمريكية والمعهد الإسلامي للأبحاث في الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام أباد باكستان والمعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتب إسلام أباد باكستان.

اجتذب المؤتمر ما يزيد عن خمسين عالماً من المتخصصين في حقول العلوم الطبيعية والدراسات الإسلامية . وقدم فيه العديد من الأبحاث في مجالات العلاقة بين الدين والعلم . وقد افتتح المؤتمر بكلمة ترحيبية ألقاها د.مظفر إقبال ، من المكتبة الوطنية بألبرتا ، كندا، بينما ألقى الكلمة الرئيسة د.وليم تشيتيك، أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي وتاريخ ابن عربي ، بعنوان "العلوم الحديثة وكسوف التوحيد" ركز فيها على التناقض الحاد بين مفهوم التوحيد الإسلامي ، ووحدة الألوهية ورؤية العالم العلمانية . واعتماداً على الفصل التقليدي بين العلوم العقلية والنقلية ركز تشيتيك على أهمية العلوم العقلية في التصدي لتحديات عالمنا المعاصر . وقد عقب الدكتور حسن الشافعي ، رئيس الجامعة الإسلامية العالمية بباكستان على هذه الكلمة .

تناول أوراق المؤتمر ا الات الأساسية لعلاقة العلم والدين ، وتضمنت قضايا مثل ظهور العلوم الفيزيائية الحديثة وموقف العالم الإسلامي والعالم المسيحي منها، وفلسفة العلوم، وعلم الكونيات الحديث، ونظرية التطور ومعناها بالنسبة إلى الرؤية الدينية للكون ، وتاريخ العلوم الإسلامية وعلاقته بالعالم الإسلامي اليوم وكذلك قضية السببية في إطاريها الديني والعلمي .

وقد أتى العلماء والمشاركون في المؤتمر من مشارب وخلفيات متعددة مما جعل هذا المؤتمر مناسبة فريدة للعديد من الحوارات المثيرة . وكان من بين الذين عرضوا أوراقهم : وليم تشيتيك، ورشدي راشد ، وهاشم كمالي ، ومظفر إقبال ، ومهدي غولشاني ، ومستنصر مير ، ومومانا أمجد، وأودري تشابمن، وأحمد دلاّل، ومالرك، ورثينج، وبرونو جيدردوني، وسيد نعمان الحق، ويامينا مرمر، وأيوب أمية ، وإبراهيم موسى ، وإبراهيم كالن. كما أن عدداً آخر من العلماء أرسلوا أوراقهم مقدماً إلى المؤتمر ولم يتمكنوا من الحضور .

ويمكن الحصول على الأوراق المقدمة لهذا المؤتمر من الموقع www. Kalam. Org على شبكة الإنترنت الدولية . وسوف يتولى د.مظفر إقبال وسيد نعمان الحق تحرير أعمال المؤتمر ، لتنشر تحت نفس عنوان المؤتمر السنة القادمة إن شاء الله.

وقد ألقى الكلمة الختامية الدكتور ظفر إسحاق أنصاري رئيس المعهد الإسلامي للأبحاث ومحور دورية " الدراسات الإسلامية " حيث أكد في كلمته على المناقشات الراقية التي حفل ا المؤتمر وعبر عن أمله في أن يقوم المشاركون بمتابعة القضايا التي أثيرت وتطويرها.

وقد أجمع المشاركون على أن المؤتمر حقق نجاحاً كبيراً، سواء في موضوعاته أم في إدارته ، وأن جميع الذين أسهموا في الإعداد له وإدارته يستحقون التهنئة والشكر ، وبخاصة د. ظفر إسحاق أنصاري رئيس المعهد الإسلامي للبحوث في باكستان والأخ محمد جميل رئيس اللجنة التحضيرية من المعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتب باكستان.

مؤتمر الخارجية الأمريكية عن الإسلام والحريات الدينية .

عقد في الرابع عشر من شهر نوفمبر / تشرين الثاني عام 2000 مؤتمر نظمته وزارة الخارجية الأمريكية لمناقشة التقرير الأخير التي هي في صدد إخراجه عن الحريات الدينية في العالم. دعي إلى المؤتمر عدد من المفكرين والعلماء المسلمين منهم محمود أيوب وعبد العزيز ساجدينا وعبد الحكيم جاكسون وممتاز أحمد ومقتدر خان وعدد من المتخصصين بالإسلام من أمثال جون اسبزيتو وفرانك لوي وتوماس فار.

ناقش الحاضرون قضايا عدة منها ما هو تأصيلي كموقف الإسلام من الحرية الدينية بشكل عام ومن الأقليات الدينية في العالم الإسلامي بشكل أكثر تحديداً . ولم يكن هذا المؤتمر الأول من نوعه بل جاء ضمن تقليد دأبت عليه الخارجية الأمريكية في السنوات الأخيرة ، بعد زيادة النفوذ الملحوظ للجالية الإسلامية وفعاليتها السياسية والثقافية فكان الهدف من هذا اللقاء هو معرفة وجهة نظر قيادا ا العلمية والسياسية والتحاور معها لإخراج التقرير المشار إليه بشكل أكثر موضوعية وشمولاً.

وعلى الرغم من إجماع المسلمين الأمريكيين على أهمية هذا التقرير وتقديرها لأن توضع الحقوق الدينية في صلب اهتمامات الخارجية الأمريكية ، إلا أ م يبدون تحفظاً حول موضوعية الكثير من هذه التقارير والأهداف الحقيقية من ورائها وكيفية استخدامها وتوقيت ذلك، وخصوصاً وأ ا تركز على حقوق الأقليات المسيحية دون الإسلامية وتعطي مبرراً للتبشير المسيحي في

العالم الإسلامي . ويبدو أن خلفية بداية هذا التقرير السنوي عن الحريات الدينية في العالم تؤكد هذا، فلقد أمر الكونغرس الأمريكي إصدار تقرير عن الحريات الدينية منفصل عن تقريره السنوي لحقوق الإنسان في العالم والذي بدأه عام 1977، وبالفعل بدأ إصدار هذا التقرير الخاص بالحريات الدينية منذ سنتين على إثر تعرض جماعات التبشير المسيحية في الخليج وباكستان والسودان إلى المنع ، لذلك فإن دور المسلمين مهم جداً في تصحيح مسار هذه التقارير وجعلها أكثر توازناً وعدم استخدامها لأغراض سياسية بحتة.

ندوة الخارجية الأمريكية عن صورة الولايات المتحدة في العالم الإسلامي.

عقدت في العشرين من شهر نوفمبر / تشرين الثاني عام 2000 ندوة عن صورة الولايات المتحدة في العالم الإسلامي . بدأ الدكتور سيد حسين نصر الأستاذ المعروف في جامعة جورج واشنطن حديثه بتأكيد أن صورة الولايات المتحدة في العالم الإسلامي في النصف الأول من هذا القرن كانت إيجابية ، ولكنها ما لبثت أن تغيرت بعد الحرب العالمية الثانية وظهور أمريكا كقوة عظمى تريد فرض طريقتها في الحياة على العالم . وأصبح التناقض صارخاً في رأي الدكتور نصر بين قيم أمريكا في الحرية والديمقراطية وسياستها الداعمة للحكومات المستبدة تحت شعار الاستقرار لحفظ مصالحها في تلك البلاد.

إضافة إلى بداية توسع نفوذ اللوبي الصهيوني في المؤسسات السياسية الحاكمة في الولايات المتحدة منذ ﻧﻬاية الحرب العالمية الثانية، مما أفقد الولايات المتحدة مصداقيتها عن حقوق الإنسان بدعمها اللامحدود لإسرائيل وسياستها التوسعية على حساب أهل البلاد المسلمين،والنصارى العرب . ولذلك أكـد الدكتـور

نصر أن على الولايات المتحدة أن تختار – ولها الحق فيما تختار –إما أن تدعم القوى الديمقراطية الحقيقية في العالم أو تبطل كلامها وشعارا ا عن دعم الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مركزاً على أن معظم الدول المتهمة بعدائها للولايات المتحدة مثل إيران والسودان عندها رغبة صادقة في تحسين علاقتها ، حيث إن النظرة الإيجابية التي سادت في النصف الأول من القرن الماضي ما زالت لها جنودها.

أما الدكتور ماهر حتحوت المستشار في ا لس الإسلامي للشؤون العامة في كاليفورنيا فقد أشار إلى أن النظرة السلبية العامة للولايات المتحدة في العالم الإسلامي تؤثر تأثيراً كبيراً على العرب والمسلمين الأمريكان ، حينما يحاولون إبراز الجوانب الإيجابية في النظام الأمريكي لأ م يوصمون بالعمالة من قبل شعوب العالم الإسلامي . وأشار الدكتور حتحوت إلى ثلاث مؤسسات رئيسية أدت إلى تدهور صورة أمريكا في العالم الإسلامي : الخارجية الأمريكية والبيت الأبيض ومجلس البرلمان بشقيه الشيوخ والنواب . والطريق الوحيد لتحسين صورة الولايات المتحدة هو المبادرة بدعم صادق لقضية سيادة " ديمقراطية الشعوب ".

أما الدكتورة أمينة مكلاود من جامعة ديبول في شيكاغو فقد بينت بأن الشعوب الإسلامية تريد أن يكون لها القدرة في الوصول إلى التقنيات الحديثة برفع العقوبات كافة ، المحددة منها والشاملة وإيجاد الأجواء لتطوير هذه الشعوب .

وأكد المحاضرون الثلاثة أخيراً حاجة الإدارة الأمريكية إلى لعب دور أكثر توازناً باعتبارها راعية لعملية السلام في الشرق الأوسط.

أبو الفداء سامي التوني*

طبقات الشافعية الكبرى
لتاج الدين السبكِي
(771هـ /1370م)

"لم يكن تأليف تاج الدين السبكي الطبقات فكرة عابرة أرقته حيناً فسجلها في كتاب ، وإنما كان يعد لذلك[1] منذ صباه، كَلِف بأخبار العلماء فجعل يجمعها وكلما وقع نظره على شاردة قيدها، أو حادثَة أمعن النظر فيها،أو على مناظرة شهدها وحكم فيها ، حتى إذا استقام عوده ونضجت ثقافته وكثرت تجاربه وملَك زمام القول أفرغ هذا كله في كتابه "الطبقات" ، ماراً بك على رياض الفكر ومواكب الشعر ومجالس العلماء".

وقد وصف التاج السبكي كتابه هذا بأنه:"كتاب حديث، وفقه، وتاريخ، وأدب، ومجموع فوائد تنسل إليه الرغبات من كل جانب ، نذكر فيه ترجمة الرجل المستوفاة على طريقة المحدثين والأدباء ونورد نكتاً تسحر عقول الألبا" .

أراد السبكي أن يكون كتابه"طبقات الشافعية الكبرى" موسوعة علمية جامعة ينهل منها كل من يطلب المعرفة وينشد فيها كل متخصص حاجته، فأعلن منذ البدء أنه سيحشد فيه من المعرفة من كل لون ولن يبالي بطول الكتاب،لكنه لم يستطع أن يفي بوعده في كل ترجمة فهو أحياناً يذكر اسم

---

* باحث مصري متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث.

[1] مقدمة الطبقات الكبرى 1/ 206 .

المترجم ثم يسكت عنه، وأحياناً يذكر ترجمة ناقصة ، بل إن في الكتاب مباحث لم يكملها المؤلف ، ربما كان يرجئ ذلك إلى فسحة من الوقت لكنه لم يمهله الأجل.

وموضوع الكتاب تراجم فقهاء المذهب الشافعي، وصفه حاجي خليفة بقوله:"...فصار أجمع كتاب في هذا النوع كما قال نفسه وأرجو أن الفقيه لا يرى اسماً في الكتب المتداولة اليوم إلا وهو مذكور في هذه الطبقات"[2] .

وهو يشمل على مقدمة وسبع طبقات، يترجم في كل طبقة منها لأعلام مائة سنة، أما المقدمة فقد استوفى فيها مباحث عدة وناقش مسائل في الحديث ونقد الرجال والنحو ، بل إنه ليعرض لقضايا علم الكلام فيقدمها ويبين الآراء في استقصاء شامل وسرد منهجي ، ثم ينتصر لرأيه ومذهب الأشاعرة آخر الأمر.

ولم ينس ابن السبكي أن يناقش آراء العلماء في رواية الشعر وإنشاده وسماعه، وأن يذكر ما بلغه مسنداً من الشعر الذي أنشد بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما رمي عن صحابته وعلماء الأمة وأخيارها ، وما روي عن الشافعي نفسه من إنشاء الشعر وإنشاده وسماعه.

وقد اعتمد السبكي في ترتيبه كل طبقة على حروف المعجم، وبدأ بذكر "الأحمدين"، ثم " المحمدين"-تيمناً وتبركاً باسمه صلى الله عليه وسلم -، ولكنه أغفل الترتيب الزمني للطبقات، واكتفى بالترتيب على حروف المعجم، عدا من لقي الشافعي منهم فقد أفرد هؤلاء بطبقة وذكرهم في صدر الكتاب مرتين على حروف الهجاء.

ولقد ملأ السبكي كتابه"الطبقات" بالفقه ومسائله وبسط فيها مناظراته أما الحديث فيكفيك قول الحافظ ابن حجر العسقلاني:"...ومن الطبقـات

---

[2] كشف الظنون 1101/2.

تعرف م لته في الحديث"[3]، أما مشكلات العقيدة وخلافيات علم الكلام، والحديث عن الإيمان والإسلام والإحسان وزيادة الإيمان ونقصانه والقدر فقد بثه في الكتاب بثاً ولم يكتف بان عقد له فصلاً في مقدمة الكتاب، هذا إلى جانب قاعدته التي بسط الكلام فيها في المؤرخين وشروط قبول كلامهم.

أما الشعر والأدب فقد زخر ما الكاتب وله في ذلك نظرات نافذة ، ما أفسح ا ال واسعاً لمسائل النحو والصرف والبلاغة والعروض، كما اهتم بغريب اللغة[4].

وقد حظي الكتاب عند أهل العلم واستفادوا منه[5] وأوصوا به، فمن ذلك قول طاش كبري زاده في كتابه "مفتاح السعادة"[6]:"وكتب التاريخ –أي تاريخ الرجال – أكثر من أن تحصى، لكن إن فزت بما كر فزت المرام× وإن أردت التوغل فيه فعليك بكتاب..." فذكره في جملة كتب.

وقال أيضاً[7]: "علم طبقات الشافعية، وصنف فيها ابن السبكي الكبرى والصغرى ، وأطنب فيها، وجمع وأوعب كل ن انتسب إلى مذهب الشافعي وقد اشتمل على فوائد لا تكاد توجد في كتاب".

وللكتاب طبعتان –فيما نعلم- أولاهما طبعة المطبعة الحُسينية (القاهرة) سنة 1324هـ،في ستة أجزاء من القطع المتوسط،"وهي طبعة غاية في النكر والرداءة شاع فيها التصحيف والتحريف ولم يذكر ناشرها الأصل الذي أخذت عنه" (محمود محمد الطناجي وعبد الفتاح محمد الحلو: مقدمة تحقيق "طبقات الشافعية الكبرى /التاج السبكي" 32/1م).

---

3 من إفاضته في الحديث في الكتاب أنه عقد فصلاً للأحاديث الواقعة في الإحياء وليس لها سند(لا أصل لها) ورتبها على ترتيب الإحياء حسب ورودها. انظر : طبقات الشافعي الكبرى 287/6: 389.

4 مستفاد من المقدمة الثرية لمحمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو لطبقات الشافعة الكبرى.

5 انظر مثلاً: الغزي : الكواكب السائرة 247/1، الداودي " طبقات المفسرين 386/2. (تصريح الداودي أن الكتاب أحد مصادره في تأليف كتابه "طبقات المفسرين").

6 268/1: 269.

7 285/1.

كما طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي ، مصر ، بين سنتي 1383 هـ/1964 م و 1396 هـ /1976م (الطبعة الأولى) ففي 10 أجزاء، من القطع متوسط، بتحقيق :د.محمود محمد الطانحي و د.عبد الفتاح محمد الحلو اعتمدا في تحقيقه على نسختين خطيتين:

-نسخة مكتبة البديري (القدس) (عنها صورة بمعهد المخطوطات العربية) (رمز لها بالحرف ج). و ما خرم. وقد تملكها بعض العلماء منهم ابن حجر ،وعورضت على نسخ المصنف، وضبطت ضبط قلم في بعض الأماكن.

-نسخة دار الكتب المصرية (القاهرة) (رمز لها بالحرف د). وهي نسخة كاملة، كتبت سنة 1129 هـ، ا سقط وأخطاء.

كما رجعنا إلى طبعة المطبعة الحُسينية أيضاً.

وطبعة الطناحي-الحلو طبعة نفيسة التحقيق زاخرة بالفهارس العلمية، ضبط الشكل من النص، وعنيا بتحليتها بعلامات الترقيم وغيرها من فنون الطباعة التي تيسر الانتفاع به.

ولابن المعتمد "الذيل طبقات السبكي"[8]

[8] ذكره واحال عليه : الداودي : طبقات المفسرين 224/2.

اللباب في ذيب الأنساب
لعز الدين ابن الأثير
(630هـ/1232م)

ثاني أهم كتابين في عرفة أصول النسب العربية وأكثرهما شيوعاً بين العلماء، بناه مؤلفه على كتاب "الأنساب" للسمعاني(-562هـ /1166م) فاختصره واستدرك عليه وصحح أخطاء وقعت فيه، فتم في نحو ربع حجمه وهو يؤرخ حتى منتصف القرن 6 هـ /أوائل 12م.

جرت عادة العرب أن ينتسبوا وينسبوا إلى القبائل وفروعها ، كما ينسبون إلى الآباء والأجداد، وإلى المذاهب في الفروع والأصول، والأمكنة والبلدان، والصناعات والألقاب.

وقد شاعت النسب بينهم وتشا ن وغمض بعضها وصعبت معرفة أصول كثير منها مع عدم إمكان التوصل إلى ذلك بالظن والحدس فالهَمدِني والهَمدانِي مختلفان والمُزني والـ مزني والمُزيني مختلفون. كما تقع بعض النسب على خلاف ظاهرها . وقد يؤدي الجهل بمعرفة أصول تلك النسب إلى الخلط بين الشخصيات المختلفة أو الجهل ا أو الخطأ في ضبط نسبها، لكل هذا دعت الحاجة إلى وضع تصانيف في بيان أصول النسب العربية.

وأشهر كتب النسب على الإطلاق تاب "الأنساب" للسمعاني الذي جاء حافلاً جامعاً ضخماً لمن يخلُ من نقص وخطأ مما دعا الحافظ عز الدين ابن الأثير إلى وضع كتاب يهذبه سماه: "اللباب في ذيب الأنساب".

يقع "اللباب" في ثلاثة أجزاء صدره بمقدمة اشتملت على : بيان أهمية التأليف في الأنساب (النسب)، تقويم كتاب السمعاني والثناء عليه، بيان منهج تأليف "اللباب"، ترجمة السمعاني.

وقد أبان ابن الأثير في مقدمته عن أدب جم- أدب العلماء- حين أقر بأن ما ذكره من استدراك وتصويب لا يعني الحط من قدر السمعاني أو كتابه فقال بعد أن أثنى على السمعاني: "فلا يظن ظان أن ذك نقص في الكتاب أو في المصنف كلا والله؟ وإنما السيد من عدت سقطاته وأخت غلطاته فهي الدنيا لا يكْملُ فيها شيء...وكيف يكمل تصنيف والله تعالى يقول في القرآن العزيز: {ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً} (النساء: 82).

ثم أفضى بعد المقدمة إلى موضوع الكتاب وهو النسب فساق مواده وذكر كيراً من الألقاب مرتبة على حروف الهجاء. وبين أصل كل نسبة الذي ترجع إليه من جد أو قبيلة أو بلد أو مذهب..إلخ ثم ذَكر أشهر من عرفوا ذه النسبة وترجم لكل منهم ترجمة وجيزة.

وقد حرص ابن الأثير في كتابه على أمور:

-ضبط النسب (وبعض الأسماء المُشكِلَة أيضاً)، ضبط حروف، ولك يكتف بضبط القلم حرصاً على الدقة ومنعاً للتصحيف والتحريف.

-إثبات نص كتاب السمعاني بعبارته وإن كان فيها ما يخالف رأيه – مع عدم الالتزام بإثبات جميع من أوردهم السمعاني تحت كل نسبة؟ واختصار تراجم من استبقاهم ؟ فإن كان لابن الأثير رأب او اعرتاض او زيادة اوردها في آخر الترجمة مميزاً لذلك بكلمة "قلت" في أول كلامه.

-إثبات جميع مواد كتاب السمعاني (جميع النسب والألقاب) والزيادة عليها/ فاستدراك ما فاته من النسب سواء كانت مواد جديدة أو أصول فاتته من مواد ذكرها وتعقْب ما وقع فيه من أوهام

لكن ابن الأثير التزم ألا يتعدى لك كله عصر السمعاني دون ما بعده، وعليه فاللباب يشتمل على النسب العربة المعروفة حتى منتصف القرن 6هـ /أوائل القرن 12م.

وقد تميز "اللباب" على غيره من كتب النسب بعدة امور:

-الإحاطة بغالب النسب (إلى الزمن الذي اشترطه).

-اشتماله على الأسماء التي تشبه (رسما) النسب لأ ا قد تلتبس على الباحث فيظنها نسبا؟ مثل :بري، بلخي بن إياس، ابن جِني...إلخ.

-اهتمامه بالنسب عامة لا بنسب المحدثين خاصة كما في بعض كتب النسب ولا بالنسب للقبائل خاصة كما في بعضها الآخر.

-التحرير : حرص ابن الأثير على تحرير كتابه فدقق في ضبط النسب ضبط حروف؟ وراجع ما فيه من مادة علمية؟ ونبه على ا رآه خلاف الصواب.

-حسن ترتيب الكتاب وسهولة استخدامه.

* إلا انه يؤخذ عليه:

-عدم الاستقصاء فقد فاتته جملة من النسب على شرطه ولذلك ترك مجالاً لمن يستدرك عليه، ولكن ومن يحيط بمثل ها ؟ فله العذر.

-الألقاب: فقد أبقى على جميع الألقاب التي أثبتها السمعاني وهي ليست موضوع الكتاب، ولم يستقص ما فاته منها ليقَالَ جمع النسب والألقاب ، فقد أهمل ألقاباً مشهورة مثل: "الأعمش" "جزرة" "كيلجة" مع وجود ألقاب لا تختلف عنها في كتابه مثل "الطويل" "القصير" "الضرير" "الضعيف" "الخياط" "الكيال" "القصاب" "البقال".

وقد وقع الكتاب من العلماء الموقع الحسن، وغلبت شهرته عندهم وانتشاره بينهم شهرة وانتشار أصله (ساعد على ذلك صغر حجمـه بالنسبـة

للأصل)، وقد أثنوا عليه فقال ابن خلكان: "وهو كتاب مفيد جداً، وأكثر ما يوجد اليوم بأيدي الناس هذا المختصر،..".

وإذا كنا لا نعرف متى بدأ ابن الأثير تأليف كتابه فإننا نعلم انه قد فرغ منه في أواخر عمره في جمادى الأولى عام 615هـ /1218ن في الستين من عمره وقد استوى عِلْماً ونضج فكراً وفَهماً فكان خلاصة منقحة محررة لتحصيل عِلْمي دام نحو نصف قرن، وقد أطل عليه "اللباب في ذيب الأنساب" ، ويعبر البعض عنه بـ "لباب الأنساب"،وبعضهم بـ "مختصر الأنساب"، إلا أه المراد إذا أطلق اسم "اللباب" في هذا ا ال.

وقد قل تصريح ابن الأثير بأسماء مصادره خشية إطالة الكتاب ، على أن أهمها (كما يتضح للمتتبع) : مؤلفات هشام ابن الكلبي فهو مصدره الأول بالإضافة إلى :ابن إسحاق،وابن حبيب،والخطيب البغدادي في "تاريخ بغداد"، وابن حبان في "الثقات"، وخليفة بن خياط في "الطبقات" ،وابن عساكر في "تاريخ دمشق"،وابن ماكولا والحافظ السفلي، وابن ناصر الدين الدمشقي، والجوهري ،أبو حاتم السجستاني ،وابن النرسي، والحميدي في "تاريخ الأندلس" ،وابن يونس، ومحمد بن طاهر المقدسي، وغيرهم.

وقد اختصر السيوطي "اللباب" في "لب اللباب في تحرير الأنساب" الذي اختم بضبط ألفاظه، وزاد عليه واستدرك ألفاظاً أغفلها، وميز زائده بلفظ "انتهى" في آخره و"قلت" في أوله[1].

وقد اختصر "لب الألباب" رضِي الدين بن محمد بن علي حيدر الحسيني الشامي في "إتحاف ذوي الألباب" (مخطوط).

والكتاب بحاجة لوضع ذيل عليه يستكمل النسب الحادثة من حيث وقف ا"اللباب" كالقنوجي والدهلوي والمباركفوري..إله،والق إن ابن الأثير كان ينوي صنع ذيل يمتد ن حيث وقف حتى عصره[2] لكنه شغِلَ عن ذلك خاصـة

[1] ومنه مختصر لمجهول في جوتا (419) (-بروكلمان: تاريخ الأدب العربي . (د.ت) دار المعارف مصر 65/6.

حين وجد الكتاب قد سار في حياته على صورته هذه وتنقله الدارسون ، ولكن مازالت الحاجة قائمة لمن يسد هذا الخلل.

كما أن الكتاب بحاجة لوضع فهارس جامعة للأعلام والأماكن والمياه واللغة.إلخ.

وثمة كلمة إنصاف يجب تقريرها أن "اللباب" –رغم فائدته العالية – لا يغني عن أصله "الأنساب" وللباحث إن أراد مزيداً من التراجم والمنسوبين إلى النسب المختلفة أن يرجع له.

وللكتاب طبعة دار صادر (بيروت) بدون تاريخ، في 3 أجزاء ، من القطع المتوسط، وهي طبعة جيدة التصحيح نادرة الغلط، أُخِذَت عن نسخة كتبها عبد المغني بن عبد المؤمن بن إبراهيم العجمي فَرغ منها في 718/8/14هـ/1318م، وهذه الطبعة الشائعة الآن، وهي أهل للاعتماد عليها، وإن افتقرت إلى الفهارس.

ولاتقف أهمية "اللباب" عند الباحثين في التراجم وأنساب العرب بما يمدهم به من مادة غزيرة ن المعرفة فحسب بل لقد حشد فيه مؤلفه كثيراً من شتى المعرفة الإنسانية العديدة من مادة لغوية ونحوية وصرفية، بل من تعريف بالبلدان والأماكن المختلفة بما قد لا يجده الباحث في غيره ، ومن ملاحظات جغرافية هامة، ومن وصف لأحوال الشعوب وعادا م ، وبيان لعقائد الفِرق المختلة ، بل وتجد فيه صفة تنقيب بعض الشعوب عن المعادن –مثلاً- وغير ذلك.

المراجع:

-بروكلمان: **تاريخ الأدب العربي** (دار المعارف مصر 64/6: 65.

-حاجي خليفة : **كشف الظنون** 179/1، 1542/2.

-ابن خلكان : **وَفَيَات الأعَيان** 348/3-349، 400/5.

-السبكي : **طبقات الشافعية الكبرى** 300/8.

[2] كما صرح في اللباب 423/3.

- السيوطي: **تدريب الراوي** 385/2.
- سامي التوني، أبو الفداء : "**جامع التصانيف العربية**".
- سركيس : **معجم المطبوعات** 37/1: 38.
- طاش الكبرى وزائده: **مفتاح السعادة** 254/1.
- فيصل السامر : ابن الأثير 154: 156.
- الكوثري : التعليق على " لحظ الألحاظ" لابن فهد 269: 270.

نزهة الألباب في الألقاب
لابن حَجَر العسقَلانيّ [1]
(630هـ /1232م)

اهتمت الحضارة الإسلامية بتراجم الأعلام وتدوين تاريخهم وما يتعلق م من أسماء وأحداث ووفيات ومؤلفات وغير ذلك بما لا نظير له في حضارة أخرى، ولقد كان لعلماء الحديث خاصة- لطبيعة هذا العلم القائم على التثبت من حال رواة الآثار –اهتمام كبير في هذا الشأن فكتبوا ما لايحصى من المؤلفات في تراجم الرواة والأعلام[2]، وكانت السمة الغالبة على هذه المؤلفات ترتيب الشخصيات حسب الأسماء ترتيباً هجائياً، وقد أدى هذا النهج في بعض الأحيان إلى صعوبة الوصول لترجمة ما إذا كانت مشهور بلقبها فإنْ لم يعلـم

---

[1] هو احمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد، الكناني، المصري، القاهري، الشافعي ، أبو الفضل، شهاب الدين، المعروف بـ ابن حجر العسقلاني، حافظ الإسلام في عصره، وأحد أئمة العلم والحديث والتاريخ وغير ذلك. وِلد بالقاهرة، وأصله من عسقلان بفلسطين،وعُرِفَ بالحفظ وكثرة الاطلاع والسماع، وبرع في الحديث، وتقدم في جميع فنونه، وألّفَ الكثير من المؤلفات ، مها :"فتح الباري في شرح صحيح البخاري"، و"تهذيب التهذيب"، و"الإصابة في تمييز أسماء الصحابة" و "لسان الميزان" و "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة"، و "أنباء الغمر بأبناء العمر"، وغيرها . قال السخاوي "انتشرت مصنافته في حياته وتهادتها الملوك وكتبها الأكابر".

[2] مما يشير إلى هذا الاهتمام أن ابن الصلاح قد قسم في كتابه (المقدمة) علوم الحديث إلى خمسة وستين نوعاً، وقد حظيت الألقاب منها بثلاثة عدا ما تفرق في ثنايا الأنواع الأخرى، وهي : 1 معرفة من ذكر بأسماء أو صفات، وهو النوع 48 (قال السيوطي في تدريب الراوي 268/2: "مِن كنى أو ألقاب او أنساب)" . 2- معرفة المفردات ، وهو النوع 49 (قال السيوطي في تدريب الراوي 271/2: "...من الأسماء والكنى والألقاب") . 3 الألقاب ، وهو النوع 52.

الباحث باسمه صعب تحصيل ترجمته، وقد جاء رجل إلى ابن حجر العسقَلانيّ فقال: "فتشت كتب الرجال عن "تمتام" فل أجده! فقال: هو لقب واسمه محمد بن غالب بن حرب ، ترجمه الخطيب ثم الذهبي وغيرهما[3].

كما يوقِع الجهل بالألأقاب فيما يسمى عند المحدثين بالجَمع والتفريق فيعق الخَلْط بين الرجلين عدو ما واحداً أو يفرقون بين اسم رجل ولقبه فيظنونه اثنين كما وقع للحافظ علي ابن المد

يني وغيره إذ فرقوا بين عبد الله بن أبي صالح أخي سهيل وبين عباد بن أبي صالح فجعلوهما اثنين وإنما "عباد" لب لعد الله لا أخ له باتفاق المحدثين[4]،ومن هنا دعت الحاجة لمؤلفات تقوم بجمع ألقاب الأعلام وترتيبها وهجائياً وفق اللقب لتسجل اسم الشخصية مع لقبها.

واللقب اسم يسمى به الإنسان سوى اسمه الأصلي، ويراعى المعنى بخلاف الأعلام"[5]، الألقاب منها ما يأتي على صورة الأسماء. مثل "أشهب" وشبيه ا ما يأتي على صورة الحِرف والصنائع مثل البقال وعلى صورة أسماء الصفات مثل الأعمش، أو صورة الكُنى مثل أبو بطْن، أبو تراب، أو صورة النسب مثل الزنجِي.

ولقد كان كتاب "الألقاب" للشيرازي[6] محط إعجاب العلماء وثنائهم لكن عدم إحاطته بجميع الألقاب دعاهم إلى التطلع لما هو أكمل فظهرت محاولات كثيرة لجمع الألقاب، منها مختصرة لأبي الفضل ابن طاهر ، والألقاب لأبي الفضل ابن الفلكي، وكشف النقاب لأبي الفضل ابن الفرضي والألقاب لأبي الفرج ابن الجوزي، ثم كانت محاولة الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتابه "نزهة الألباب في الألقاب" واحدة من أبرز تلكم المؤلفات.

---

[3] انظر السخاوي : فتح المغيث 206/3. (ط. المكتبة السلفية، المدينة).

[4] المرجع السابق، السيوطي تدريب الراوي 289/2.

[5] الفيروز أبادي: بصائر ذوي التمييز 438/4. وقال عباس حسن: "عل يدل على ذات معينة مشخصة في الأغلب مع الإشعار بمدح أو ذم إشعاراً مقصوداً بلفظ صريح مثل (بسام، الرشيد، جميلة،...) ، (السفاح، صخر، عرجاء...).

[6] هو أحمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن موسى ، أ]و بكر ، الفارسي، الشيرازي (-407هـ).

قصد ابن حجر – وهو العلامة الموسوعي المُحدث- بكتابه "نزهة الألباب في الألقاب" أن يجمع أكبر قدر ممكن من الألقاب من عصر الجاهلية إلى زمنه فاستفاد من المؤلفات المذكورة ولخصها وأضاف إليها فوائد التقطها من كتاب "أسباب الأسماء" لعبد الغني بن سعيد الأزدي ومن (باب الألقاب) من كتاب "المستخرج لأبي القاسم اين منده، هذا بالإضافة إلى ما استدركه وذَيله عليهم.

وقد قسم ابن حجر كتابه إلى ثلاثة أبواب:

الأول: الألقاب بألفاظ الأسماء (وألحق به ما كان على صور الضائع والحِرف والصفات) ، وقد حظي هذا القسم بغالب صفحات الكتاب (267 صفحة)[7].

الثاني: الألقاب بألفاظ الكُنى، وقد شغلت (15 صفحة) من الكتاب[8].

الثالث: الألقاب بألفاظ الأنساب، وقد شغلت (24 صفحة من الكتاب[9].

وقدم للكتاب بفصل في التعريف باللقب وحكمه، ثم فصل من لُقب بما يكرهه.

ورتب ابن حجر الألقاب في كل قسم من أقسام كتابه ترتيباً هجائياً مع بيان ن عِرف ـذا اللقب (إن كان واحداً أو نحو ذلك)، أو أشهر من عِرف بذلك إن كان اللقب شائعاً، وهو يقتصر في غالب الحالات على ذكر اسم من عِرف باللقب، وقد يزيد أحياناً بذكر شيء م ترجمة صاحب اللقب، وكان جملة الألقاب الواردة في الكتاب نحو (3279) لقب[10].

وقد اتسم الكتاب بالإيجاز إ موضع بسط التراجم الأسماء لا الألقاب، وإنا يقوم الكتاب مقام ما يدعى اليوم بالإحالات في الببليوغرافيا.

---

[7] ـمن 21: 288 – طبقاً لـ ط. دار الجيل، بيروت.
[8] ص 289: 304.
[9] ص 305: 329.
[10] طبقاً لـ تحقيق: السديري.

وقد سلك ابن حجر في كتابه مسلك الاختصار والإيجاز ولم يكر مصادره إلا قليلاً بذكر أهمها في مقدمة الكتاب إلا أن يكون قد تفرد مصدر ما بذكر لقب فإنه ينبه عليه[11]، أما ضبط الألقاب فقد نص على بعضها بالحروف[12] وأهمل أكثرها بخلاف مسلكه في تقريب التهذيب مثلاً الذي كان حريصاً على ضبط الألقاب وغيرها.

وقد وقع الكتاب من أهل العلم الموقع الحسن وأثنوا عليه فقال السيوطي: "...وألف فيه –يعني الألقاب- جماعة من الحفاظ...وآخرهم شخ الإسلام أبو الفضل ابن حجر، وتألفه أحسنها وأخصرها واجمعها "[13]، وقال السخاوي : "وجمعها مع التلخيص والزيادات شيخنا في مؤلف بديع سماه نزهة الألقاب"[14].

وقد ضم تلميذه السخاوي إليه زيادات في كتاب مستقل، كما ألف السيوطي كتاب "كشف النقاب عن الألقاب" مستدركاً عليه.

وللكتاب نسخة خطية بدار الكتب المصرية (رقم 166- مصطلح، وتقع في 71 لوحة).

ونسخة أخرى خطية حديثة بمكتبة الأوقاف العامة ببغداد، تقع في 113 ورقة كتبت سنة 1205هـ.

وقد طبع" نزهة الألباب" بتحقيق عبد العزيز بن محمد بن صالح السديري ط. مكتبة الرشد، الرياض، 1989، الطبعة الأولى، في جزءين من القطع المتوسط[15].

---

[11] انظر مثلاً ص 95، 99، 100.

[12] كقوله: "الجدي" بالتصغير ص 82، "الجديدة" بالتصغير ، "جُرَيْرٌ" بضم أوله وثالثه وسكون الراء وبموحدة، ص 83.

[13] السيوطي : تدريب الراوي 290/2.

[14] السخاوي : فتح المغيث 207/2.

[15] لم تتهأ لنا مطالعة هذه الطبعة زمن كتابة هذا البحث.

كما طبع بتحقيق د.محمد زينهم محمد عزب، ط. دار الجيل، بيروت، 1411هـ/1991م، الطبعة الأولى، في 336 صفحة من القطع المتوسط، اعتمد فيها على نسخة دار الكتب المصرية، وقد وقعت في هذه الطبع أخطاء وتصحيفات جسيمة واتسمت بإهمال المحقق وجرأته[16] على الخطأ.

وللكتاب نسخة إلكترونية ضمن "المكتبة الألفية" (شركة التراث، الأردن) الإصدار 1.5، عن تحقيق السديري.

***المصادر:**

-السيوطي : **تدريب الراوي** 289/2: 290.

-البغدادي: **إيضاح المكنون** 637/2.

-الخوانساري: **روضات الجنات** 345/1.

0المعلمي اليماني: مقدمة تحقيق "**الإكمال لابن مكاكولا**" 16/1: 17 م.

-دار الكتب المصرية : **فهرس المخطوطات** سنة 1936: 1955م: 74/1.

-مجلة البصائر (باريس) ، العدد 1 سنة 1985م، ص 79.

-الكوثري : التعليق على ذيل الحسيني على **تذكرة الحفاظ** ص 37 ها.

-سامي التوني، أبو الفداء : **علم أصول الحديث**- أصول الرجال . الدراسة الهيكلية (مخطوط).

[16] من جرأته على الخطأ ضبط "الأعشى " ص 46: 47 تسع مرات بتشديد الشين مع فتحها، وهو جهل بين يعلمه كل احد فلا مجال لتشديد الشين، وتكرار الخطأ بها الشكل يدفع كونه مطبعياً أو سبق قلم. ومن جرأته أيضاً إضافة "واو" ص 11 إلى النص مع أن السياق مستقيم بدونها بل لا يستقيم بها وذلك في قوله : "أما بعد فإن من اجل العلوم [و] معرفة فنون الحدث والتعقيب عن أسانيده"! وهو في مخطوط الأوقاف(بغداد) بغير الواو . (كما يلاحظ أن "التعقيب" تصحيف ، وإنما هو "التنقيب"، وهو على الصواب في نسخة الأوقاف-أيضاً).

نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي

قائمة ببليوجرافية

د.هانئ محيي الدين عطية*

تمثل نظرية المعرفة في المنظور الأكاديمي إحدى المحاور الأساسية للدراسات الفلسفية الحديثة. كما أ ا في المنظور المنهجي تسهم في معالجة معظم القضايا التنظيرية سواء من ناحية مستويا ا أو مصادرها أو رسائلها. ويتباين ذلك بتباين ا ال الموضوعي كما هو الحال في عم الكلام أو التصرف أو التفسير في العلوم الشرعية، أو في الفلسفة أو علم النفس أو اللغة في العلوم الإنسانية أو في علم الاجتماع أو التربية أو المكتبات في العلوم الاجتماعية، أو في علم الجيولوجيا أو الفيزياء أو الفلك في العلوم الطبيعية .

ونظرية المعرفة كانت ومازالت موضع اهتمام المفكرين والباحثين الراغبين في الوصول إلى حقيقة السعادة الدنيوية . ولد أسهمت في ذلك ا ال عقول المفكرين في معظم الحضارات على مر العصور، إلا أن الحضارة الإسلامية بصفة خاصة قد تميزتا بمنظومتها الفكرية التي تجعل الوحي الإلهي وخلافة الإنسان في الأرض منطلقين أساسيين لأي وحدة تنظيرية تستهدف البحث عن الحقيقة ، وتحصيل سعادتي الدنيا والآخرة على حد سواء.

لقد اقتصرنا في هذه الببليوجرافية على العمال المؤلفة في الفكر الإسلامي هذا ولم نقصد ذا العمل الحصر، فما لك في قدرة الأفراد بمستطاع، وإنما أردنا

---

* دكتوراه في المعلومات من جامعة ويلز ببريطانيا عام 1991م، أستاذ مساعد بجامعة القاهرة ، قسم المعلومات (بنس سويف).

خدمة الباحثين والمهتمين ـذا الموضوع بتقديم ما توصلنا إليه من دراسات منشورة وغير منشورة باللغتين العربية والإنجليزية، بمختلف أوعية المعلومات الورقية التي تضمنت الكتب وفصولها، والرسائل الجامعية وأبوا ا، والمقالات ، وبحوث المؤتمرات .واقتصرنا على ما كتب من أعمال معاصرة على مدى نصف القرن الأخير (1950-2000م).

ولقد رتبت البيلوجرافية هجائياً على رؤوس الموضوعات التالية:

نظرية المعرفة –عام	1-29	نظرية المعرفة عند الرازي	64
نظرية المعرفة عند الإباضية	30	نظرية المعرفة عند السهروردي	66-65
نظرية المعرفة عند ابن تيمية	33-31	نظرية المعرفة عند العدوي	67
نظرية المعرفة عند ابن حزم	35-34	نظرية المعرفة عند الغزالي	76-68
نظرية المعرفة عند ابن خلدون	46-36	نظرية المعرفة عند الفارابي	77
نظرية المعرفة عند ابن رشد	48-47	نظرية المعرفة عند الكندي	78
نظرية المعرفة عند ابن سينا	53-49	نظرية المعرفة عند اللقاني	
نظرية المعرفة عند ابن طفيل	54	نظرية المعرفة عند الماتريدي	79
نظرية المعرفة عند ابن عربي	56-55	نظرية المعرفة عند المتصوفة	84-80
نظرية المعرفة عن ابن الهيثم	57	نظرية المعرفة عند المعتزلة	88-85
نظرية المعرفة عن إخوان الصف	59-58	نظرية المعرفة عند سيد قطب	89
نظرية المعرفة عن الأشاعرة	60	نظرية المعرفة عند عد الكريم سروش	90
نظرية المعرفة عند الإيجي	61	نظرية المعرفة عند محمد إقبال	91
نظرية المعرفة عند الترمذي	62	نظرية المعرفة عند محمد عبده	
نظرية المعرفة عند ذي النون المصري	64	نظرية المعرفة عند ملا صدرا شيرازي	100
		نظرية المعرفة في القرآن والسنة	105-92

وقد اعتمدنا مداخل المؤلفين كأساس في الترتيب تحت رؤوس الموضوعات، بحيث تأتي المادة العربة أولاً ثم باللغة الإنجليزية، كما أخذنا الأسماء العربية بشكلها الطبيعي معتبرين كلاً من (ال) التعريف و(ابن) أصلياً في الاسم لسهولة الاستدلال، وأخنا باسم الشهرة في الأسماء المكتوبة بالإنجليزية لشيوع التعرف عليها باسم الشهر . كما اعتمدنا في البيانات البيلوجرافية قواعد الفهرسة الأنجلوأمريكية ، وذيلنا البيلوجرافية بكشافين للمؤلفين أحدهما للمداخل العربي والآخر للمداخل الإنجليزية واكتفينا بلك دون كشافي الموضوعات والعناوين نظراً لقلة فائد ـما بسبب اخصص الموضوع وتشابه العناوين.

وأخيراً فإننا نسأل الله أن يكون عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم.

نظرية المعرفة – عام

(1) إبراهيم احمد عمر، **العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة** في **الإسلام –** فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1992. -78 ص.-(سلسلة أبحاث علمية؛ 5).

(2) آية الله شتي، **المعرفة بلغة الفطرة.-** بيروت: دار التعارف المطبوعات، 1987.-151ص.

(3) جعفر عباس حاجي، **نظرية تالمعرفة** في **الإلام: دراسة مقارنة لأهم الأسس ولامفاهيم المتعلقة بنظرية المعرفة** في **الإسلا**م **وبين المذاهب الأخرى.-** الكويت : مكتبة الألفين، 1986.-530ص.

(4) دولة خضر خنافر ، إشكالية المعرفة اليقينية .-**الفكر العربي** (بيروت.-س 8، ع47.-ص ص 210-216.

(5) رزق يوسف علي الشامي، أسس المعرفة والوسائل والغايات.- ص ص 46-76 في رسالته: **مناهج علم الكلام** في **مواجهة القضايا الفكرية المعاصرة؛** إشراف محمد بعد الله الشرقاوي .- القاهرة: جامعة القاهرة كلية دار العلوم قسم الفلسفة الإسلامية ، 1990.-رسالة ماجستير.

(6) رياض ج رلي، **الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة** .-عمان : دار البشائر، د.ت.

(7) صالح بن عبد الرحمن الشريدة، **نظرية المعرفة خلال القرن السابع عشر والثامن عشر الميلاديين؛** إشراف عبد الوهاب السيد جعفر .- الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- كلية أصول الدين –قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، 1987.- رسالة ماجستير.

(8) صالح سليمان صالح العمرو، **مكانة الحواس من المعرفة في الإسلام وتحقيقها في المدرسة؛** إشراف بشير حاج التوم.-مكة المكرمة: جامعة أم القرى كلية التربية ، 1991.-رسالة دكتوراه.

(9) عابد السفياني، أهمية أصول المعرفة في الإسلام (2).- **البيان (الكويت)،** ع 18(1989).-ص ص 37-42.

(10) بيان أصول المعرفة في الإسلام (3).- **البيان (الكويت)،** ع20 (1989).؟- ص ص 18-23.

(11) عبد الرمن بن زيد الزنيدي ، **مصادر المعرفة** في **الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية** في **ضوء الإسلام.-** فيرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1992.-655 ص.-(سلسلة الرسائل الجامعية؛ 9).

(12) عبد اللطيف عبادة، تقييم إسلامية المعرفة الفلسفية في العصور السابقة واستخلاص ما يمكن أن نفيد منه في العصر الحاضر.- في :**ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة**.-القاهرة: المعد العالي للفكر الإسلامي ، 1989.

(13) فردريك معتوق، علم اجتماع المعرفة عند العرب منذ 60 عام.-**دراسات عربية .-** س 17، ع10 (1981).- ص ص 83-91.

(14) مسن العركي، **المعرفة الإسلاية: منهجاً وتصوراً.**-لندن: يوك اكسترا ، 1999.-108ص .- (سلسلة دراسات في منهج المعرفة).

(15) محمد السويس، المعرفة: قيمتها وحودها في نظر علماء العر.- **الثقافة (الجزائر)** .-مج13، ع77 (1983).- ص ص 93-105.

(16) محمد المبارك ، المصادر الأصلية للمعرفة في الإسلام.- **المسلم المعاصر (بيروت)** . – ع14(1978). ص ص 53-68.

(18) محمد حسين هيكل ، **الإيمان والمعرفة والفلسفة**.- القهرة: دار المعارف 1978.-1625ص.

(19) محمود غلاب ، **المعرفة عند مفكري الإسلام**.-القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة ، 1966.- 348ص.

(20) محمود فهمي زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة العرب المعاصرين –بيروت : دار النهضة العربية، 1989.

(21) ليد منير، أبعاد النظام المعرفي ومستوياته.- **إسلامية المعرفة (فيرجينيا)**.- س5، ع18(1999).- ص ص 103-136.

(22) يوسف كمال محمد، مصدر المعرفة.- **المسلم المعاصر (بيروت)**.- ع5 (يناير- مارس 1976).- ص ص 29-51.

(23) وسائل المعرفة.- **المسلم المعاصر (بيروت)**.- ع6 (إبريل –يونيو 1976).- ص ص 49-63.

(24) Ali, Muham,mad Mumtaz, **Islam and the Western Philosophy of knowledge: Reflections on Some Aspects** .-Selangor: Darul Ehsan Pelenduk Publications, 1994.-103p.

(25) Nasr, Seyyed Hossein, **Knowledge and the Sacred**.-Albany: State University of New York Press , 1989.-341p.

(26) Sardar, Ziauddin , **How we know: ‘ilm and the revival of the knowledge**.- London: Grey Seal, 1991.- 153p.

(27)Sikander, Eric, Interpretation, revealed knowledge and the human sciences.-**Islamic Quarterly**.-35, no2(1991), [[.77-97.

(28)Wan Daud Wan Mohd Nor bin, The Concept of Knowledge in Islam and its Implications for Education in a developing Country.-London & New York : Mansell, 1989.-144p.

(29)Yazdi, Mahdi hairi, **The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by presence :** Foreword by Seyyed Hossien nasr-albany, N. Y,: State University of New York Press, 1992.-232p(Series : SUNY Series in Islam).

نظرية المعرفة عند الإباضية

(30) مبارك بن سينا بن سعيد الهاشمي، **وسائل المعرفة** في **الفكر الإباضي،** إشراف محمد رشاد عبد العزيز.-القاهرة : جامعة الزهر كلية الدراسات الإسلامية والعربية (بنين)، 1989.- رسالة ماجستير.

نظرية المعرفة عند ابن تيمية

(31) إبراهيم عقيلي، **تكامل المنهج المعرفي عند ابن يتيمية.**-فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994.-418ص.- (سلسلة الرسائل الجامعية؛ 8).

(32) جمال الدين محمود جمعة، **المعرفة عند ابن تيمية؛** إشراف فوقية حسين محمود.-القاهرة: جامعة عين شمي-كلية البنات للآداب والعلوم والتربية، 1989.-رسالة ماجستير.

(33) مجدي محمد إبراهيم شفيق، **مشكلة المعرفة عند ابن تيمية والمدرسة الأصولية،** إشراف فيصل بدير عون. –القاهرة: جامعة عين شمس –كلية التربية، 1993.-رسالة دكتوراه.

نظرية المعرفة عند ابن حزم

(34) أنور خالد الزعبي، **ظاهرية ابن حزم الأندلسي، ونظرية المعرفة، ومنهج البحث**.- فيرجينيا: المعهد العالمي للكر الإسلامي، 1996.- 162ص (سلسلة المنهجية الإسلامية؛ 11).

(35) عمر فروخ، نظرية المعرفة عند ابن حزم.- **مجمع اللغة العربية (دمشق)**.- مج 23(1948). –ص ص 201-218.

نظرية المعرفة عند ابن خلدون

(36) احمد محمود حسن عياد، **نظرية المعرفة عند ابن خلدون وأثرها** في **فكره التربوي؛** إشراف محمد لبيب التجيحي، ومشاركة أبو الفتوح رضوان.- القارة: جامعة المنوفية كلية التربية، 1985.-رسالة ماجستير.

(37) حسن شحاته سعفان، سسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون.- في: **مهرجان ابن خلدون**.-القاهرة ، 1962.-ص ص 228-252.

(38) سهيل العثمان ، المعرفة عند ابن خلدون.-**المعرفة (دمشق)**.-ع 106 (970).- ص ص 83-96.

(39) صادق جعفر إسماعيل، نظرية المعرفة عند ابن خلدون.- **الآداب والتربية (الكويت)**.-ع12 (1977-. ص ص 93-103.

(40) عبد الرزاق مسلم، عن تاريخ الفطكر الفلسطفي العربي: نظرية المعرفة عند ابن خلدون .-**المربد (مجلة كلية الآداب** جماعة **البصرة)**.-س1، ع1 (1968).-ص ص 163-196.

(41) علي أومليل ، مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير .-**ا لمة العربية للثقافة (تونس)** .-س1، ع1(1981).- ص ص 17-33).

(42) عماد الدين خليل، حول الرؤية الدينية للمعرفة في مقدمة ابن خلدون – **الفيصل (الرياض)** .-س2، ع70 (1983).-ص ص 28-33.

(43) فاطمة بدوي، عل اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي: بورت: جروس برس ، 1985، 108صم.

(44) حمود أمين العالم، مقدمة ابن خلدون-مدخل ابستمولوجي.- **الفكر العربي (بيروت)**.-س1، ع2 (1978).- ص ص 325-50.

(45) ملحم قربان، خلدونيات: **نظرية المعرفة** في **مقدمة ابن خلدون**.-بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985.-452ص.

(46) Schleifer, Aliah, Ibn Kha;dun's theories of perception , logic and knowledge : [bibliog.].-**IslamicQuarterly**.-34, no2 (1990), pp.93-100.

نظرية المعرفة عند ابن رشد

(47) أحمد عبد المهيمن عبد الله دقنيش، **نظرية المعرفة** بين **ابن رشد وابن عربي،** إشراف حامد طاهر.-القاهرة: جامعة القاهرة كلية دار العلوم قسم الفلسفة الإسلامية، 1994.- 390 ورقة. –رسالة ماجستير.

(48) عبد ا يد الغنوش، إثبات الآنية والغيرية عند ديكارت وبعض فلاسفة الإسلام أو أضواء جديدة على نظرية المعرفة عند ابن رشد-**حولية الجامعة التونسية (تونس)**.-ع13.-ص ص 81-102.

نظرية المعرفة عند ابن سينا

(49) فيصل بدير عبد الله عون، **نظرية المعرفة عند ابن سينا؛** إشراف الأب جورج قنواتي.- القاهرة: جامعة عين شمس كلية الآداب، 1974.- رسالة دكتوراه.

(50) عبد الرحمن النقيب ، [ابن سينا] ونظرته إلى المعرفة.-ص ص 80-90.
(51) في كتابه: **فلسفة التربية عند ابن سينا**.- القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر، د.ت-199ص.- (المكتبة العربية للدراسات التربوية).

(51) محمد عثمان نجاتي، **الإدراك الحسي عند ابن سينا**.-القاهرة: دار المعارف، 1961.

(52) مرفت عزت بالي، **الاتجاه الإشرافي** في **مشكلتي المعرفة والألوهية عند ابن سينا؛** إشراف محمد عاطف العراقي.- القاهرة: كلية الآداب قسم الفلسفة، 1989.-رسالة دكتوراه.

(53) Nuseubeh , sari, Al-Aql Al –Qudsi: A vicenna's Subjective Theory of Knowledge . **Studia Islamica.** 698(1989), pp. 39-54.

نظرية المعرفة عند ابن طفيل

(54) نجاة خلف متولي، نظرية المعرفة عند ابن طفيل .- **البحث العلمي (جامعة محمد الخامس بالرباط)**.- س 9، ع 19(1972).- ص ص 73-77.

نظرية المعرفة عند ابن عربي
(انظر أيضاً 47).

(55) سها إبراهيم عبد ا يد مسعد، **المعرفة عند ابن عربي الحاتمي (638هـ -1240م)**؛ إشراف فوقية حسين محمود. .-القاهرة: جامعة عين شمس –كلية البنات للآداب والعلوم والتربية ، 1936.-رسالة ماجستير.

(56) محمد غلاب، **المعرفة عند محيي الدين ابن عربي،**.-الكتاب التذكاري؛ إشراف إبراهيم بيومي مذكور. –القاهرة : دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1991.

نظرية المعرفة عند ابن الهيثم

(57) Omar.Saleh, Ibn Al-Haytham’s Theory of Knowledge and its Significance for Later Science.- **Arab Stdies Quarterly.**-1(1979) pp. 67-82.

نظرية المعرفة عند إخوان الصفا

(58) قاسم جابر، نظرية المعرفة عند إخوان الصفا.-**الثقافة الإسلامية**.- ع26 1929.-ص ص 198-209.

(59) nanki, Azim., On the Acquisition of Knowledge : a Theory of Larning in the Rasa’il ikhwan al –Safa.-**Muslim World**.-66(1976).-pp.263-271.

نظرية المعرفة عند الأشاعرة
(انظر أيضاً 62)

(60) عماد الدين محمد مصطفى رجب، **نظرية المعرفة لدى الأشاعرة** في **القرنين الرابع والخامس الهجريين؛** إشراف محمد جلال شرف.-الإسكندرية: جامعة الإسكندرية كلية الآداب ، 1984.-رسالة دكتوراه.

نظرية المعرفة عند الإيجي

(61) منى محمد سليم احمد، **نظرية المعرفة لدى بعض متكلمي الأشاعرة: الرازي ، الأيجي؛** إشراف آمنة محمد نصير.-القاهرة: جامعة الأزهر كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، 1990.-رسالة ماجستير.

نظرية المعرفة عند الترمذي

(62) عبد المحسن محمد عبد الله السيني، **المعرفة عند الحكيم الترمذي؛** إشراف طه حسين.-الإسكندرية : جامعة الإسكندرية كلية الآداب ، 1950.- رسالة دكتوراه.

نظرية المعرفة عند ذي النون المصري

(63) السي رزق حجر، **نظرية المعرفة** بين **الكندي وذي النون المصري: دراسة مقارنة** بين **الفلسفة والتصوف؛** إشراف محمد كمال جعفر.-القاهرة: جامعة القاهرة كلية دار العلوم قسم الفلسفة الإسلامية، 1981-417 ورقة .- رسالة دكتوراه.

نظرية المعرفة عند الرازي
(انظر أيضاً 61)

(64) شوقي علي عمر ، **نظرية المعرفة عند فخر الدين الرازي**؛ إشراف محمد السيد الجليند.-القاهرة : جامعة القارة كلية دار العلوم قسم الفلسفة الإسلامية ، 1991.-402 ورقة .- رسالة دكتوراه.

نظرية المعرفة عند السهروردي

(65) Aminarazavi, Mehdi, Suhrawardis Theory of Knowledge .-temple university, 1989.- 354p.(Ph.D).

(66) hejazi, Sayyed mohammad Reza, Knowledge by Presence (al –Tlm al-Huduri): A comparative Study based on the Epistemology of Subhraqardi (d. 587/1191) **and Mulla Sadra Shirazi(D. 1050/1640)**.-Canada: McGill university 1995.- 148.(MA).

نظرية المعرفة عند العدوي

(67) أمان محمد عبد المؤمن قحيف، **المعرفة بين العدوي واللقاني؛** إشراف فوقية حسين محمود.-القاهرة: جامعة عين شمس- كلية البنات للآداب والعلوم والتربية، 1990. رسالة ماجستير.

نظرة المعرفة عند الغزالي

(68) أحمد مصطفى الحار، المنهج الفلسفي ونظريةى المعرفة عند الغزالي –**الحكمة (طرابلس)**.-س1، ع1 (1976) .-ص ص 83-95.

(69) ألبير نادر، نظرية المعرفة عند الغزالي وديوي.- **الفكر العربي المعاصر (بيروت**.- ع4-5(1980).-ص ص 98-104.

(70) أنور خالد الزعبي؛ **مسألة المعرفة ومهج البحث عند الغزالي**.- فيرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي ، 2000.-374ص.-(سلسلة الرسائل الجامعية ؛ 34.

(71) سعدات سعد الدين، **مفهوم العلم الإلهي اللدني عند أبس حامد الغزالي –** بيروت: جامعة القديس يوسف كلية الآداب والعلوم الإنسانية قسم الفلسفة الإسلامية، 1982.-رسالة ماجستير.

(72) عبد الله حسن زروق، نظرية المعرفة عند الغزالي.- **المسلم المعاصر (بيروت)** .-س12، ع48(1987).-ص ص 27-52.

(73) فكتور سعيد باسيل، **منهج البحث** في **المعرفة عند الغزالي**.-بيروت :دار الكتاب اللبناني، 1975.- 283.

(74) محي الدين احمد الصافي ، **نظرية المعرفة عند الغزالي؛** إشراف عبد الحليم محمود.-القاهرة: جامعة الأزهر كلية أصول الدين، 1966.-رسالة دكتوراه.

(75) مصطفى النشار، الغزالي ونظرية المعرفة.- **عالم الفكر (الكويت)**.-مج1، ع4(1989).-ص ص 157-172.

(76) Barny. F, J., The Moslem idea of ilm (Knowledge). (illustrated by al Ghazzali's Experience) **Muslim World** 9 (1919), pp. 159-168.

نظرية المعرفة عند الفارابي

(77) Mahdi Muhsin , Science , Philosophy, and Religion in Alfarabi, Enumeration of the Sciences, **The Cultural Context of Medieval Learning,** ed. By J.E. Murdoch and E.D. Sylla, Dordrecht, Boston, 1973.-pp.113-147.

نظرية المعرفة عند الكندي
(انظر أيضاً 84)

(78) فاطمة إسماعيل محمد إسماعيل، المعرفة وأهميتها في تشكيل المنهج [عند الكندي].-ص ص 51-83. في كتا ا : **منهج البحث عند الكندي** .- فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1998.-428ص.-(سلسلة الرسائل الجامعية؛ 23.

المعرفة عند اللقاني
(انظر 67)
نظرية المعرفة عند الماتريدي

(79) احمد محمد احمد جلي، نظرية المعرفة عنتد الإما الماتريدجي .-**الدراسات الإسلامية(بغداد)** ، مج 17، ع2 (ارس –إبريل 1982).- ص ص 15-42.

نظرية المعرفة عند المتصوفة

(80) إبراهيم إبراهيم هلال، **نظرية المعرفة الإشراقية وأرها** في **النظرة إلى النبوة،** إشراف أبو الوفا التفتازاني .-القاهرة : جامعة القاهرة كلية دار العلوم قسم الفلسفة الإسلامية، 1984.-538 ورقة .-رسالة دكتوراه.

(81) حسانين عبد المالك حسنين، **نظرية المعرفة** في **التصوف الإسلامي** في **القرنين الثالث والرابع الهجريين؛** إشراف حسن الشرقاوي.-الإسكندرية جامعة الإسكندرية كلية الآداب ، 1986.- رسالة ماجستير.

(82) عبد الكريم العلوي المدغري، **مصادر العلوم** في **الفكر الصوفي.-** الرباط/ [د.ن]، 1993.

(83) ناجي حسين عودة ، **المعرفة الصوفية.** –عمان : دار عمار ، 1992.

(84) Rosenthal, Franz, Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in the Medieva;l islam.-Leiden: Bril, 1970.- 356p.

نظرية المعرفة عند المعتزلة

(85) بلال جيوسي، نظرية المعرفة عند المعتزلة. –**المعرفة (دمشق)**.- ع145 (آذار 1974).- ص ص 158-169.

(86) عبد العزيز محمد عبد العزيز، **نظرية المعرفة عند المعتزلة؛** إشراف حسن محمد الشرقاوي.-الإسكندرية : جامعة الإسكندرية كلية الآداب 1986.- رسالة ماجستير.

(87)محمد الحاج حمود، **نظرية المعرفة عند المعتزلة.**-بيروت: الجامعة اللبنانية- كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1974.-رسالة ماجستير.

(88) مهري حسن أبو سعدة، **الاتجاه العقلي** في **مشكلة المعرفة عند المعتزلة؛** إشراف محمد عاطف العراقي- القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية ، 1989. –رسالة ماجستير.

نظرية المعرفة عند سيد قطب

(89) Bouzid ahman , Tewfik, **man, Society , and Knowledge in the islamist** Discourse of Sayyid Qutb.-Virginia:Virginia Polytechnic nstitute and State University , 1998.-273.

نظرية المعرفة عند عبد الكريم سروش

(90)Cooper, john, the limits of the sacred : the epistemology of ‘Abd Al-Karim Soroush.- **In Islam and Modernity**.- London : I B Tauris, 1998.pp.,38-56.

نظرية المعرفة عند محمد إقبال

(91) عطية سليمان عودة أبو عادرة، مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال: دراسة مقارنة.- بيروت: دار الحداثة، 1985.-326ص.

نظرية المعرفة عند محمد عبده

(انظر 88)

نظرية المعرفة عند ملا صدرا شيرازي

(انظر 65)

نظرية المعرفة في القرآن والسنة

(92)أحمد ألو الوفا، المعارف البشرية على ضوء القرآن والسنة النبوية .- **هدى الإسلام (عمان)**.-مج 29، ع3 (1985).- ص ص 17-20.

(93) احمد عبد الرحمن إبراهيم، ضوابطك المعرفة في الإسلام: دراسة قرآنية.**هذه سبيلي**.- ع4 (1982).- ص ص 111-138.

(94) راجح عبد الحميد سعيد الكردي ، **نظرية المعرفة** بين **القرآن والفلسفة**.- فيرجينيا: العهد العالي للفكر الإسلامي، 1992.- 825 ص.-(سلسلة الرسائل الجامعية ؛ 2.

(95) سيد محمد يوسف منصور اللبان، المعرفة في القرآن الكريم.- ص ص 37-73 في رسالته: **العقل ومكانته** في **القرآن الكريم؛** إشراف محمد عبد المنعم القيعي.-القاهرة: جامعة الأزهر كلية أصول الدين، 1984.-رسالة ماجستير.

(96) صابر طعيمة ، **المعرفة** في **منهج القرآن الكريم**.-بيروت: دار الجيل ، دار عكاظ، [د.ت].

(97) عبد السلام الشبراوي عباس محمد، القفيم والمعرفة.-ص ص 62-137. في رسالته: **القيم التربوية** في **القرآن الكريم،** إشراف نبيه محمد حمودة، وعبد الرحمي الرفاعي بكر.- الزقازيق: جامعة الزقازيق كلية التربية، 1992.- رسالة ماجستير.

(98) علي عبد العظيم، **فلسفة المعرفة** في **القرآن الكريم.** – القاهرة الهيئة العام لشؤون المطابع الأميرية، 1973.

(99) فاروق حمادة، المعرفة الإنسانية: أسسها القرآنية وآفاقها. **المناهل (الرباط)**.- س10، ع28 (1983).- ص ص 218-259.

(100) محمد أمزيان، أصول المنهج المعرفي من القرآن والسنة. **المسلم المعاصر (بيروت)**.-ع87 (فبرار- إبريل 1998) .-ص ص 77-154.

(101) محمود محمد محمد سلامة، **المصادر القرآنية لنظرية المعرفة** في **الفكر الإسلامي؛** إشراف محمد كمال جعفر.-القاهرة: جامعة القاهرة كلية دار العلوم قسم الفلسفة الإسلامية ، 1982.-296 ورقة. –رسالة دكتوراه.

(102) يوسف كمال محمد، **منهج المعرفة من القرآن الكريم.-** المنصورة : دار الوفاء، 1986.-115ص.

(103) Ali, Muhammad Basharat, The Qur'anic Sociology of Knowledge **Pakistan Philosophical Journa;, 7(4). 1963, pp.65-84.**

(104) Atiyyah, hani M., A Quranic Approach to the Theory o Knowledge .-in: **21st Annual Conference of the Association of Muslim Social Scientists**, Michigan, 1993, 20p.

(105) Ysoff, Yaacob, **Challenge of rationalism.** Selangor, Malysia: HIZBI Publications, 1991. 112p.

كشاف المؤلفين بالمداخل العربية

كشاف المؤلفين بالمداخل الإنجليزية

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول /تجديد اشتراكي بـ ( ) نسخة اعتباراً من ( )
ولمدة ( ) عام.
طيه صك/حوالة بريدية بقيمة ________________
إرسال فاتورة ________________
الاسم ________________
العنوان ________________
____
____
التوقيع ________________ التاريخ ________________

الاشتراك السنوي

في دول الخليج، أمريكا، استراليا،/ اليابان، أوروبا، نيوزيلندا:
للأفراد 50 دولاراً أمريكياً للمؤسسات 100 دولار أمريكي

في باقي دول العالم:
للأفراد 25 دولاراً أمريكياً للمؤسسات 70 دولاراً أمريكياً.

التسديد

شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر المركز الدولي للخدمات الثقافية
(International Center for Cultural Services)
أو
تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

International Center for Cultural Services –Bank of Kuwait & the Arab World s.a.l . Main branch Account No.10.02 4612. 61352.00-Telex: 23778 P 22383 Bencott Le Beirut – Lebanon

سعر العدد:

*لبنان 5000 ل.ل. * سوريا 75 ل.س *الأردن 2.50 دينار *العراق دينار واحد * الكويت 1.5 دينار *الإمارات العربي 20 درهماً *البحرين 1.5 دينار * قطر 20 ريالاً *السعودية 20 ريالاً * الجمهورية اليمنية 150 ريالاً * مصر 4 جنيهات* السودان 600 جنيه *الصومات 210 شلناً *ليبيا 2 دينار *الجزائر 50 ديناراً *تونس 2 يدنار *المغرب 20 درهماً *موريتانيا 250 أوقية *قبرص 3 جنيهات *اليونان 300 دراخما *فرنسا 40 فرنكاً *ألمانيا 10 ماركات *إيطاليا 5000 ليرة *بريطانيا 4 جنيهات *سويسرا 14 فرنكاً *هولندا 10 فلورن * أمريكا وسائر الدول الأخرى 10 دولارات.

International Center for Cultural Services
P.O.Box : 153242 Beirut, Lebanon
Telefax: 961-1654250

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (1401هـ-1981م) لتعمل على:

- توفر الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها ، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية للعلوم الإنسانية والاجتماعية ، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حيا ا الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرا يمارس من خلالها أنشطته المختلفة ، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669
Herndon , VA 20172-0669
Phone : (703) 471-1133; Fax: (703)471-3922
http://www.iiit.org
e-mail: iiit@iiit.org

Islamiyat al Ma’rifah

A refereed Arabic Quartery
Published by the International Institute of Islamic Thought

Vol. VI **No.23** **Winter 1421 AH/2000AC**